Barış Ünlü | Türklük Sözleşmesi

*dipnot

BARIŞ ÜNLÜ

TÜRKLÜK SÖZLEŞMESİ

Oluşumu, İşleyişi Ve Krizi



*dipnot

BARIŞ ÜNLÜ

TÜRKLÜK SÖZLEŞMESİ

* dipnot yayınları

Barış Ünlü: 1975 Konya doğumlu. Lisansını iktisat, yüksek lisansını siyaset bilimi dalında A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde (SBF), doktorasını sosyoloji alanında Binghamton Üniversitesi'nde tamamladı. 1999-2017 yılları arasında SBF'de çalıştı. 7 Şubat 2017'de 686 sayılı Olağanüstü Hal KHK'sıyla mesleğinden ihraç edildi. Çalışmalarını bağımsız araştırmacı olarak sürdürüyor. Diğer kitapları: *Bir Siyasal Düşünür Olarak Mehmet Ali Aybar*, (İletişim Yayınları, 2002); *Mehmet Ali Aybar'ın Müdafaaları ve Mektupları (1946-1961)*, (der.), (İletişim Yayınları, 2003); *İsmail Beşikçi*, (der., Ozan Değer'le birlikte), (İletişim Yayınları, 2011); *Osmanlı: Bir Dünya-İmparatorluğunun Soykütüğü*, (Dipnot Yayınları, 2011).

Türklük Sözleşmesi

Dipnot Yayınları 279
ISBN: 978-605-2318-08-9
Sertifika No: 14999

1-11. Baskı: 2018-2021 / Ankara
12. Baskı: 2022 / Ankara

Editör: Utku Özmakas
Düzelti: Ümit Özger
Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer
Kapak Fotoğrafı: Barış Ünlü

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Paz. San. Tic. Ltd. Şti.
Baskı: Sözkesen Matbaacılık (Sertifika No: 13268)
İvedik O. S. B. 1518. Sok. Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40 Yenimahalle/ANKARA

Dipnot Yayınları
Selanik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
www.dipnotkitap.com ◆ e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

Barış Ünlü

Türklük Sözleşmesi

Oluşumu, İşleyişi ve Krizi

* dipnot yayınları

İçindekiler

ÖNSÖZ

Bu kitabın kökenlerinde kişisel bir dönüm noktası var. Yaklaşık on yıl kadar önce, Binghamton Üniversitesi'nde doktora yapan birkaç Türkiyeli arkadaş, ABD'ye bir dizi konuşma yapmak için gelen Demokratik Toplum Partisi (DTP) milletvekili Sebahat Tuncel'i dinlemek üzere –arabayla beş saatlik mesafede olan– Providence şehrine gitmiştik. Konuşmanın akşamında bizleri evlerinde misafir eden diaspora Kürtleri, Tuncel'in gelişinden ve bir konuşma organize etmekten ötürü çok heyecanlı ve mutluydular. Bulunduğumuz ev dolup taşıyor, sürekli çay ve atıştırmalıklar ikram ediliyor, konuşulan kişiye bağlı olarak Kürtçe veya Türkçe bir sürü şey söyleniyordu. Kürtçe bilmediğim için konuşmaların önemli bir bölümünü anlamıyordum, ama Türkçe konuşmaları anlamakta da zorlandım. Alışık olduğum sohbetler değildi. Ne heyecanlarını paylaşabiliyordum ne de bahsettikleri olayların, insanların ve konuların onların gözündeki önemini kavrayabiliyordum. Evinde kaldığım ailenin genç oğlunun yukarı kattaki odasına çıktığımda şaşkınlığım iyice arttı. Duvarları Kürdistan'ın sembolü olan kişilerin posterleri ve Kürt bayrağı süslüyordu, bilgisayar ekranının arkaplanında Abdullah Öcalan'ın fotoğrafı vardı. Kendi gençliğimde, diyelim lise ve üniversite yıllarımda, odamın her yerinde sosyalist düşünürlerin ya da devrimcilerin fotoğrafları olduğu için, bu tarz bir oda dizaynı

aslında bana yabancı değildi; fakat bu gencin seçtiği semboller bana çok yabancı geldi. Tercihlerini garipsedim ve açıkçası biraz küçümsedim.

O akşam çevremdeki Kürtlerin anlayamadığım konuşmaları, paylaşamadığım heyecanları ve kahraman olarak göremediğim kahramanları, ABD'nin bu küçük sayılabilecek şehrinde, yaşamaya alışmış olduğum ABD'de değil de, küçük bir Kürdistan'daymışım gibi belli belirsiz bir yabancılık duygusuna kapılmama neden oldu. Yıllardan beri Kürt partisi diye bilinen partilere oy veriyordum, kendimi sosyalist olarak tanımlıyordum ve –bugünden geriye bakıp düşündüğümde– bir DTP milletvekilini dinlemek üzere saatlerce araba sürecek kadar "açık fikirli"ydim, ama bütün bunlar bir yabancı gibi hissetmemi engellemedi. Yabancılığın, o gün tanıştığım ve evlerinde kaldığım Kürtlerin bana olan davranışlarıyla da ilgisi yoktu; çünkü çok sıcak davranmışlardı ve belki de onları anlayabilen bir Türk olduğumu düşündükleri için özel bir sempati duymuşlardı. Yabancılık duygusunu yaratan temel faktör, aynı ülkeden geliyor olduğumuzu düşünmeme rağmen, bambaşka biçimlerde düşünen ve duygulanan insanlarla karşılaşmamdı. Kürtlerin benden bu kadar farklı olduğunu ilk kez idrak etmiştim. Dolayısıyla onlar Kürt oldukları, ben de olmadığım için böyleydik.

Sabah uyanıp kendime geldiğimde ise, çevreye yabancılık duygusu yerini bir tür kendine yabancılık duygusuna bırakmıştı. Bu duyguyu tarif etmesi zor, ama belki şöyle özetlenebilir: Türklüğünü önemsemeyen, Türklüğü benliğinin ve kimliğinin kayda değer bir bileşeni olarak görmeyen ve Türklüğüyle gururlanmayan birinin Türk olduğunu fark etmesi.

Akşamki gibi sadece onların Kürt olduğunu değil, kendimin de Türk olduğunu düşünmeye başlamıştım. O sabah kahvaltıda bu duyguyu Providence'a birlikte geldiğim arkadaşlarımdan birine "kendimi çok Türk hissettim" diye ifade ettim. O bana ne

demek istediğime dair sorular sorunca bu duygu üzerine düşünmeye başladım, o duyguyu açmaya çalıştım.

Türklük üzerine o gün başlayan ve takip eden günlerde zihnimi sürekli meşgul eden ilk düşünceler, kendim ve çevremdeki Türkler hakkında yaptığım bazı temel gözlemlere dayanıyordu. Çevrem sosyalistlerden, yani kendini Türk olarak tanımlamayan, en azından Türklükleriyle gurur duymayan, düşünce ve duygularının Türklükleriyle ilgisi olmadığını düşünen insanlardan oluşuyordu. Ne var ki, o kişisel dönüm noktasından sonra, bunun doğru olmadığını, bilgilerin ve bilgisizliklerin, ilgilerin ve ilgisizliklerin, duyguların ve duygusuzlukların Türklüğün gölgesinde şekillendiğini, ama bunun "suyun içindeki balık" gibi fark edilmediğini düşünmeye başladım. İlk başlarda bu düşünceleri ya da daha doğrusu sezgileri tam olarak kavramsallaştıramıyordum. Sadece bu veya o tavrın, bu veya o refleksin Türklükle ilgili olduğunu söyleyebiliyor; buna karşılık, çevremden sertlik dereceleri değişen olumsuz tepkiler alıyordum. Bu açmaz içinde, bir gün Beyazlık üzerine bir şeyler yazılıp yazılmadığını merak ettim ve *Whiteness* yazdığım basit bir *Google* taramasından sonra Beyazlık Çalışmaları diye bir alan olduğunu gördüm. Bu literatür, Beyazların görme, düşünme, bilme, duygulanma ve algılama biçimleri; Beyaz olmayanlara karşı geliştirdikleri bilgisizlik, ilgisizlik ve duygusuzluk stratejileri ve çoğu zaman bilincinde olmadan faydalandıkları Beyazlık imtiyazları gibi Beyazların "en iyileri"nde dahi görülebilen, dolayısıyla doğrudan ırkçılık nosyonuyla açıklanamayan Beyazlık fenomenlerini inceliyordu. *Wikipedia* sayfasını okurken, Beyazlık diye bahsedilen şeylerin benim Türklük olarak gördüğüm şeylere çok benzediğini –tabii sevinerek– keşfettim. Bu kadar benzer şeylerden bahsediliyorsa demek ki Beyazlık ve Türklük mukayese edilebilir diye düşündüm. O günden sonra Beyazlık üzerine metinler okumaya başladım; bir düşünce ve duygu dünyası, imtiyazlar seti ve

habitus olarak tarif ettiğim Türklüğü, bu literatürün bazı kavramlarıyla analiz ettiğim çeşitli yazılar yazdım.[1]

Bu kitaptaki perspektife basit bir literatür aktarma isteğinden veya yapay bir zorlamadan değil, kişisel deneyimimin ve sezgilerimin itkisiyle, neredeyse doğal bir kendiliğindenlikle vardığımı anlatmaya çalışıyorum. Türklük üzerine olan düşüncelerime Beyazlık Çalışmaları'ndan yola çıkarak varmadım; tam tersine, Beyazlık Çalışmaları'na Türklük üzerine olan düşüncelerimden yola çıkarak vardım. Geliştirmeye çalıştığım tarihsel ve sosyolojik modele giden yol bir teoriden veya literatürden değil, bir içgörüden başladı. İçgörülerden gözlemlere, biriken gözlemlerden kavramsal arayışlara, yeni kavramlardan Türkiye tarihini ve toplumunu yeniden yorumlamaya giden yaklaşık on yıllık bir yolculuk var bu kitabın arkasında.

* * *

Bu kitap, akademinin çok boyutlu bir saldırı altında olduğu, akademisyenlerin davalarla, soruşturmalarla, ihraçlarla, tehditlerle mücadele ettiği bir dönemde yazıldı. Kaan Ağartan, Özkan Ağtaş, Yaman Akdeniz, Elçin Aktoprak, Ayça Alemdaroğlu, Kerem Altıparmak, Ahmet Murat Aytaç, Eren Barış, Nazan Bedirhanoğlu, Efe Beşler, Coşku Çelik, Onur Demir, Ali Dinçer, Yağmur Dönmez, Candan Dumrul, Evin Elçi, Zeynep Gönen, Jeffrey D. Howison, Aslı Iğsız, Zeri İnanç, Çağlar Keyder, Kader Konuk,

---

[1] Türklüğü Beyazlık Çalışmaları üzerinden analiz edip kavramsallaştırdığım yazılar sırasıyla şunlardır: "Türklüğün Kısa Tarihi", *Birikim*, n. 274, (Şubat, 2012), s. 23-34; "Türklük ve Beyazlık Krizleri: Türkiye ve Güney Afrika Üzerine Karşılaştırmalı Notlar", *Birikim*, n. 289-290, (Mayıs-Haziran, 2013), s. 103-111; "Türklük Sözleşmesi ve Türk Solu", *Perspectives*, n. 3, (2013), s. 23-27; "Türklük Sözleşmesi'nin İmzalanışı (1915-1925)", *Mülkiye Dergisi*, c. 38, n. 3, (2014), s. 47-81; "The Kurdish Struggle and the Crisis of the Turkishness Contract", *Philosophy and Social Criticism*, c. 42, n. 4-5, (2016), s. 397-405. Bu yazılarla elinizdeki kitap arasında doğal olarak birçok benzerlik var. Fakat kitap yıllar içinde biraz daha olgunlaşan bir perspektifle baştan yazılmıştır ve makalelerde olmayan çok sayıda bilgi, konu ve görüş içermektedir.

Nisan Kuyucu, Nil Mutluer, Ali Oğuz, Aydın Ördek, Ümit Özger, Yasemin Özgün, Alev Özkazanç, Türkan Yalçın Sancar, Murat Sevinç, Bahar Şimşek, Emir Ali Türkmen, Michael O. West, Pınar Yıldız ve Deniz Yonucu'nun çeşitli ihtiyaçlarıma cevap veren yardımları, teşvikleri ve destekleri olmasaydı, süreç benim açımdan çok daha zor olabilirdi.

Melissa Steyn'in Güney Afrika'daki Witwatersrand Üniversitesi'ne 2015 Yazı'nda misafir araştırmacı olarak gitmem için ayarladığı burs, bazı düşünceleri geliştirmem için gerekli olan ortamı yarattı. Üyesi olduğum Eğitim-Sen'in varlığı –bütün kurumlar çökerken– kurumsal bir güvence oldu. Ankara Dayanışma Akademisi (ADA), üniversitelerin dışında alternatif bir akademi yaratarak öğrencilerle olan etkileşimlerin devam etmesini sağladı.

Dördüncü Bölüm için derinlemesine mülakatlar yaptığım görüşmecilerim sayesinde çalıştığım konuyu daha iyi anladım. Kitabın ilk taslaklarını okuyan Faruk Alpkaya, Bülent Batuman, Dinçer Demirkent, Levent Kanat, Utku Özmakas ve Ayşe Serdar'ın önerileri ve eleştirileri sayesinde birçok yanlışı, zayıflığı, muğlaklığı giderebildim. Ayrıca Utku'nun profesyonelce ama amatör bir ruhla yaptığı editörlük, ortaya daha akıcı ve kolay okunabilir bir metnin çıkmasını mümkün kıldı.

Esra Sarıoğlu, bu kitaptaki düşüncelerin nüve halinde zihnime düştüğü ilk andan kitabın bittiği âna kadar, yıllar boyunca hep yanımdaydı. Kitaptaki düşüncelerin birçoğu onunla konuşurken gelişti. Sorduğu sorularla, yaptığı katkılarla ve yazdığım metinlere getirdiği eleştirilerle daha iyi görmemi, düşünmemi ve yazmamı sağladı.

Herkese minnettarım.

Barış Ünlü

Ankara, Kasım 2017

GİRİŞ

Bu kitapta Türkiye'nin son yüz yıllık tarihini *Türklük* ve *Türklük Sözleşmesi* kavramlarıyla analiz etmeye çalışacağım. Türklüğü sosyal bilimlerde alışkın olduğumuz şekilde kavramsallaştırmıyorum. Daha açık söylemek gerekirse, Türklüğü etnisite, vatandaşlık, ulusal kimlik veya ideolojik aidiyet olarak ele almıyorum. Benim kavramsallaştırdığım şekliyle Türklük, Türklerin büyük çoğunluğunda gözlemlenebilen, farklı toplumsal sınıflara ve ideolojik aidiyetlere göre farklılaşsa da, sınıflar-üstü ve ideolojiler-üstü ortaklıklar ve benzerlikler gösteren, belli görme, duyma, algılama, bilgilenme, ilgilenme, duygulanma, tavır alma hâlleri ve biçimleridir. Bireylerin kendilerine ve benliklerine özgü olduğunu düşündükleri ve sağladığı düşünsel konfor nedeniyle öyle düşünmek istedikleri bu hâl ve biçimlerin, aslında o bireylerin etno-dinsel pozisyonlarıyla ilişki içinde oluştuğunu; dolayısıyla genel tarihsel, toplumsal ve etno-dinsel yapının birer ürünü olduklarını iddia edeceğim.

Türklük hâlleri Türklerin büyük çoğunluğunda neredeyse otomatik bir şekilde yaşanır. Bu otomatikliğin ya da kendiliğindenliğin arkasında, kişinin Türklük hâllerini içinde doğduğu, yetiştiği, çalıştığı toplumsal çevreler ve kurumlardaki toplumsallaşmasıyla; bu çevrelerin ve kurumların o kişiden beklediği

Türklük performanslarıyla içselleştirmiş olması vardır. Türklük, tarihin ve toplumun kişinin doğasına dönüşmesi ve bilinçdışına sızmasıyla birlikte bir *habitus*[1] olarak yaşanır. Bu nedenledir ki, Türklük hâlleri ve performansları çoğu zaman büyük bir doğallıkla, bilincinde olmadan, neredeyse refleksif bir şekilde ortaya konur. Benzer bir toplumsallaşma sürecine maruz kalmamış ya da Türklüğün hâkim olmadığı toplumsal çevrelerde yaşayanlar ise, diyelim Kürtler veya Ermeniler, bu performansları çok daha bilinçli bir şekilde sergilerler. Türklüğün hâkim olduğu çevrelere veya kurumlara girdiklerinde, bir Türk gibi konuşabilmekte, davranabilmekte ya da giyinebilmektedirler. Kürtlerin veya Ermenilerin hâkim olduğu alan ve mekânlara girdiklerinde ise, bir anlamda Türklük giysisini/maskesini çıkarmakta, Kürtlüğe ve Ermeniliğe geri dönmekte, aslına rücu etmektedirler. Türk olmayanlar için Türklük performanslarını icra edebilme ve Türklüğe giriş yapabilme becerisi, hayatta ve ayakta kalmak için zorunlu bir stratejiler seti olarak karşımıza çıkıyor. Bu ise Türklüğün aynı zamanda bir imtiyazlar dünyası olduğunu düşündürüyor.

Türk olmakla olmamak arasındaki hayati farkı Türklük Sözleşmesi kavramıyla incelemeyi öneriyorum. Bu kavram, devlet ile toplum arasındaki ve toplumun kendi içindeki, yazılı belgeleri de içeren ama çoğunlukla örtük olan, bazı temel anlaşma ve kurallara işaret ediyor. İkinci ve Üçüncü Bölüm'de ayrıntılı olarak ele alacağım süreci özetlemek gerekirse, zikzaklı bir tarihsel süreç içerisinde tedricen inşa edilen Türklük Sözleşmesi'nin üç temel maddesi vardır: Birinci maddeye göre, Türkiye'de imtiyazlı ve güvenli yaşayabilmek, toplumsal hiyerarşide üst katmanlara çıkabilmek ya da çıkabilme potansiyelini sürdürebil-

---

[1] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 78-79.

mek için Müslüman[2] ve Türk olmak gerekmektedir. İkinci maddeye göre, Osmanlı ve Türkiye'de Gayrimüslimlere[3] yapılanlar (tehcir, katliam, soykırım, gasp, ırkçılık, ayrımcılık vb.) hakkında doğruyu söylemek, bu gruplarla duygudaşlık kurmak ve bu gruplar lehine siyaset yapmak kesinlikle yasaktır. Üçüncü maddeye göre ise, Türkleşmeye direnen Müslüman gruplara, özellikle de buna kararlı ve güçlü bir şekilde direnebilmiş Kürtlere yapılanlar hakkında doğruyu söylemek, onlarla duygudaşlık kurmak ve onlar lehine siyaset yapmak kesinlikle yasaktır.

Türklük Sözleşmesi en başta ödüllendirme ve cezalandırma mekanizmalarıyla güvence altına alınmıştır. Sözleşmeye uyan kişi, reel ve potansiyel imtiyazlardan yararlanabilecek, iş bulabilecek, çeşitli toplumsal mobilite mekanizmalarını kullanabilecek, yani toplumsal hayatın çeşitli alanlarında yerini sağlamlaştırabilecek, yükselebilecek, statü kazanabilecek, belki sınıf atlayabilecektir. Bu maddi imtiyazların yanı sıra Türklükle birlikte gelen üstünlük, haklılık, normallik gibi psikolojik imtiyazlar da vardır. Sözleşmeye uymayan ise, ağır şekilde cezalandırılacaktır: İşten atılabilir, işe alınmayabilir, cezaevine gönderilebilir, öldürülebilir ya da en azından (ama kimileri için en kötüsü) dışlanabilir. Maddi dezavantajların yanı başında, Türk olmamakla gelen değersizlik, haksızlık, anormallik gibi psikolojik dezavantajlar yer

---

[2] Osmanlı-Türkiye tarihinde Müslümanlık, 16. yüzyıldan başlayarak asıl olarak Sünnilik anlamına gelmiştir. Bu nedenle Türklük Sözleşmesi'nin ilk şartı olarak, Müslümanlık yerine Sünnilik de denebilirdi. Fakat Türklük Sözleşmesi, özellikle 1923'ten sonra laiklikle birlikte, Alevileri içerecek bazı mekanizmalar geliştirmiş, Alevileri Gayrimüslim saymamış, yani kategorik olarak sözleşme dışında tutmamıştır. Dolayısıyla, her ne kadar Sünnilik Aleviliğe kıyasla çok daha imtiyazlı ve güçlü bir sosyolojik kategori olsa da, Sünnilik yerine Müslümanlık demek daha doğrudur diye düşünüyorum.

[3] Hıristiyanların ve Yahudilerin Müslüman olmadıkları için uğradıkları ayrımcılık ve baskılar bu kitabın ana konularından birini oluşturuyor. Bu nedenle bu ayrımcı terimi kitap boyunca kullanmaya devam edeceğim.

alır. Bu ödüllendirme ve cezalandırma mekanizmaları sadece kişinin kendisini değil, çoğu zaman ailesini de kapsar. Dolayısıyla kişi, Türklük Sözleşmesi'ni kabul ederken ya da reddederken sadece kendisini değil, ailesini de düşünmek durumundadır. Bunlar, etnik köken olarak Türk olmayan milyonlarca Müslümanın –Kürtler dahil– neden Türkleştiğini ve etnik olarak Türk olan ama dünya görüşü gereği Türk olmaya önem vermemesi beklenen –bilinç düzeyinde de önem vermeyen– milyonlarca Türkün sözleşmeye neden uyduğunu açıklayabilir.

Türklük Sözleşmesi'ne modern Türkiye'nin yazılı olmayan fakat yazılı olanlarından çok daha etkili olan esas anayasası olarak bakılabileceğini düşünüyorum. Üç temel madde ve bu maddelerin arkasındaki tarihsellik, Türklerin/Türkleşenlerin görme, duyma, bilme, ilgilenme, duygulanma hâllerini şekillendirdiği kadar, görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme, duygulanmama hâllerini de şekillendirmiştir. Dolayısıyla Türklük belli görme, duyma, bilme, ilgilenme, duygulanma hâlleri olduğu kadar, aynı zamanda belli görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme, duygulanmama hâlleridir. Sözleşmenin temel kuralları aile, cami, mahalle, okul ve orduda toplumsallaşma ve düşünsel/duygusal eğitim yoluyla öğrenilir; kurallara uyum içselleştirilir. Kurumların (kamu ve özel) zihniyeti, işleyişi ve kimleri kayırıp kimleri cezalandıracağı ve toplumsal çevrelerin içerme/dışlama mekanizmaları da sözleşme tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla çalışma çağına gelen kişinin toplumsal yapıda yerini koruyabilmek ya da yükselebilmek için çalışacağı kurumun açık ve örtük kurallarını iyi bilmesi, beklentilerini karşılaması gerekir. Örneğin yargıda bir yargıçtan bir Türk olarak karar vermesi, medyada bir gazeteciden bir Türk olarak haber yapması, üniversitede bir akademisyenden bir Türk olarak yazması beklenir ve sonuçta çoğunluk bu performansı sergiler. Bu beklentiler ve karşılığında ortaya çıkan roller kişinin neredeyse karakteri hâline

gelir. Bir başka deyişle, bu roller o denli içselleştirilir ki kişi öyle gördüğünü, bildiğini ve davrandığını fark etmez; neyi görmediğini, neyi bilmediğini, neyle ilgilenmediğini de fark etmez. Türklüğü çoğu zaman farkında olmadan yaşanan belli görme, duyma, bilme, ilgilenme, duygulanma ve görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme, duygulanmama hâlleri olarak tarif ederken kastettiğim kısmen budur.

Türklüğün negatif hâlleri olarak tarif edeceğim görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme, duygulanmama hâlleri birer eksiklik olarak görülebilir, fakat aslında birer imtiyazdır. Çünkü bir ülkede, herhangi bir ülkede, ancak egemen grubun görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme, duygulanmama hakkı ve daha önemlisi gücü vardır. Görme ve görmeme, duyma ve duymama, bilme ve bilmeme, ilgilenme ve ilgilenmeme, duygulanma ve duygulanmama biçimleriyle kişinin güç hiyerarşisindeki etnik ve sınıfsal pozisyonu arasında yakın bir ilişkisellik söz konusudur. Somutlaştırmak gerekirse, egemen etnik gruba mensup bir kişi etnik hiyerarşinin altlarında bulunanlarla ilgilenmeyebilir, onların düşüncelerini önemsemeyebilir, onları dinlemeyebilir; çünkü buna gücü vardır ve bundan dolayı bir kayıp yaşama riski yoktur. Alttakiler ise üsttekilerin ne düşündüğünü bilmek, ne dediğini dinlemek zorundadır; çünkü bu bilgi hayatta ve ayakta kalabilmenin temel şartıdır. Buna paralel olarak, bir ülkede ancak egemen etnik/ırksal grup, etnik veya ırksal bir sorun olmadığını düşünebilir ve iddia edebilir. Buna inanır, çünkü bilmiyordur; bilmemesinin arkasında ise sahip olduğu güç yatar. Bu da bize üsttekilerin bilmemekte, ilgilenmemekte, duygulanmamakta bir çıkarı olduğunu düşündürtebilir; tıpkı alttakilerin bilmekte, ilgilenmekte ve duygulanmakta bir çıkarı olabileceği gibi.

Türklüğün bu negatif hâlleri, Türklük Sözleşmesi'nin birer parçası olan siyaset, diyanet, yargı, medya, üniversite ve aile gibi

kurumlarla güvence altına alınmıştır. Bu kurumlar, alttakilere ve dışlanmışlara dair bilgileri, onların deneyimlediği hakikatleri sunmamak veya o bilgileri değersiz, yanlış, yalan olarak sunmak üzerine örgütlenmişlerdir. Bilmemek bir anlamda garanti edilmiştir. Fakat aydın olarak adlandırılan okumuş yazmış Türklerde, özellikle de ideolojik aidiyetleri evrenselci fikir ve idealler içeren Türklerde (Marksizm/enternasyonalizm, İslamcılık/ümmetçilik, liberalizm/kozmopolitizm, Kemalizm/aydınlan-macılık) rastlanabilen bilgisizlik, ilgisizlik ve duygusuzluk bu denli pasif değildir. Başka bir deyişle, bilgi olmadığı için bilmiyor değillerdir. O bilgiyi ciddiye almadıkları, o bilginin doğru olmadığını düşündükleri, o bilginin arkasında bir "bit yeniği" olduğunu varsaydıkları için bilgisiz kalmışlardır. Çünkü o bilgiyi ciddiye alsalar, birer evrenselci aydın olarak o bilginin gereğini de yapmak, yani o bilgiyi yaymak veya harekete geçmek durumunda kalırlar. O bilgiyi yaymak ya da harekete geçmekse sözleşmenin dışına çıkmak anlamına geleceği için bu bir ceza, en azından konforunu kaybetme olarak geri dönebilecektir. Ayrıca bilmek ve ilgilenmek beraberinde alttakilerle kurulan duygudaşlık veya alttakilere yapılanlarla ilgili suçluluk duymak gibi tehlikeli ve bedeli ağır duygular getirebilir. Bunların olmaması için ama aynı zamanda da öz-saygılarını yitirmemek ve benlik imgelerini bozmamak için bilgiden kaçış mekanizmaları geliştirilir. Fakat bu kaçış mekanizmalarının –benliklerine atfettikleri değeri sürdürebilmek adına– mutlaka bilinçdışı olması gerekir. Bu bağlamda, evrenselci ideolojilerin zaman zaman saygın ve soylu kaçış yolları olarak kullanılabildiğini düşünüyorum. Örneğin, bir Marksist, Kürt ve Ermeni meselelerini yeterince ciddiye almayabilir; çünkü Ermeniler ve Kürtler "emperyalizmin oyununa gelmiştir" ya da "sınıf siyaseti değil, kimlik siyaseti yapmaktadır"; bir İslamcı Kürtlerin "kavimci olduğunu, ümmeti böldüğünü" düşünebilir veya bir Kemalist Kürtlerin "feodal, gerici ve dinci

olduğunu" düşünebilir. Bu itirazlar, eleştiriler ve düşünceler –Türklüğün gölgesinde geliştirilmiş düşünsel stratejiler olabilecekleri hesaba katılmadığı sürece– birer kaçış mekanizması olarak kullanılabilirler. Evrenselci oldukları ya da öyle göründükleri ölçüde de saygın kaçış yollarıdır. Suçu başkasına atarak, dışsallaştırarak, duyarsız kalma ve haklı olma imkânı sağlarlar. Dahası, ancak kişinin kendisi hakkındaki yoğun bir bilgisizlikle sürdürülebilirler. Yani kişinin düşüncelerini ve duygularını, Türklükten bağımsız olarak, sadece ideolojilerinin ya da dünya görüşlerinin belirlediği yanılsamasıyla sürdürülebilirler. Bu öz-yanılsamanın ya da öz-kandırmacanın sürmesinde bir çıkar vardır. Belki daha önemlisi, bu özgül çıkar evrenselci aydınların elinde kendini çıkarsız gibi sunma becerisine sahiptir.

Buradaki amacım Marksistleri, İslamcıları ve Kemalistleri Türklük potasında eşitlemek ya da farklarını silikleştirip önemsizmiş gibi göstermek değil. Aksine, kitabın son bölümünde ele aldığım üzere, Türklük Sözleşmesi'nin dışına çıkmış ve bu nedenle çeşitli bedeller ödemiş Türklerin ezici çoğunluğu –Türkiye'de küçük bir azınlık olan– Marksistler ve sosyalistler arasından çıkmıştır. Bunda, sosyalist düşüncenin akla gelebilecek bütün hiyerarşileri (sınıfsal, dinsel, ırksal, ulusal, cinsel, türsel vb.) yıkmayı amaçlayan total bir eşitlikçilik ideolojisi olmasının payı büyük; çünkü bu eşitlik ideali, sosyalistlerin ezilenlerin ve horlananların deneyimlerine ahlaken ve düşünsel olarak çok daha açık olması sonucunu doğuruyor. Fakat bu gerçeklik diğer bir gerçekliği, yani çok sayıda Marksist ve sosyalistin Türklük Sözleşmesi'nin dışına çıkmamış olmasını, çıkmamak için çeşitli stratejiler geliştirmiş olmalarını, düşüncelerinin ve duygularının Türklükle şekillenmiş olmasını ve benliklerinde Türklükten kaynaklı olarak fark edemedikleri "kör noktalar" barındırıyor olmalarını görmemizi engellememelidir. Bu "kör noktalar" üzerine

düşünmek, sosyalist evrenselciliğin ve eşitlikçiliğin önündeki çoğu zaman görünmeyen birtakım engellerin fark edilmesini ve dolayısıyla ortadan kaldırılmasını mümkün kılabilir.

Türklük hâlleri ve biçimleri o kadar doğallaşmış ve içselleştirilmiştir ki, ne kadar güçlü ve derine işlemiş oldukları da kolayca fark edilmez. Bunların gücü, ancak bir şekilde bunlara karşı direnmeye başlandığında ya da –burada kullandığım kavramsal çerçeveyle söylersem– Türklük Sözleşmesi'nin kurallarına bir şekilde uymamaya başlandığında gerçekten anlaşılır hâle gelir. Bu anlama sürecinde, kişi kendi duygu ve düşüncelerinin zannettiği ya da umduğu gibi benliğine ve ideolojik aidiyetine özgü olmadığını, bunların topluma uyum sağlama sonucunda oluştuğunu görmeye başlar. Direnmek ya da uyumsuzluk beraberinde çeşitli cezaları gündeme getirdiği için, anlama süreci daha da yoğunlaşabilir. Émile Durkheim'ın "davranma, düşünme ve hissetme biçimleri" dediği hâllerin toplumsallığı hakkında yaklaşık yüzyıl yıl önce yazdığı şu sözler sanırım konumuz için de geçerlidir:

> Bu davranış ya da düşünce tipleri, yalnızca bireyin dışında olmakla kalmaz, sahip oldukları buyurucu ve zorlayıcı bir güç sayesinde, istesin ya da istemesin, ona kendilerini kabul ettirirler. Kuşkusuz, gönülden uyduğum zaman, bu zorlama, yararsız olduğu için, kendini hissettirmez ya da az hissettirir. Ama bu olguların özünde bulunan ayırdedici bir nitelik olmaktan da geri kalmaz; bunun kanıtı ise, direnmeye kalkışırsam hemen kendini göstermesidir. (...) Kamu vicdanı onları inciten her edimi, yurttaşların davranışı konusunda uyguladığı denetim ve yetkisi içindeki özel cezalarla bastırır. (...) Bu dış zorlama gücü, direnme durumlarında böylesine açık seçik kendini gösteriyorsa, demek ki hiç direnme olmadığı durumlarda da, bilincinde olmasak bile vardır. O durumda, bize dışarıdan

kendini kabul ettirmiş olan şeyi doğrudan bizim oluşturduğumuzu sanmamıza yol açan bir yanılsamanın kurbanı olmuşuzdur.[4]

Türkiye tarihine ve toplumuna burada önerdiğim şekilde Türklük Sözleşmesi kavramıyla bakmanın, C. Wright Mills'in *sosyolojik tahayyül* dediği beceriye katkıda bulunabileceğini düşünüyorum: Farklı sosyal bilim disiplinleri ve perspektifleri arasında gidip gelerek, toplumsal ve kurumsal olanla bireysel arasındaki, tarihle biyografi arasındaki, genel siyasal ve toplumsal tarihle düşünceler ve duygular tarihi arasındaki, en mahrem ve en özgün olarak görünenle en kamusal ve en genel arasındaki ilişkisellikleri görebilmek.[5] Ayrıca sözleşme fikrinin veya metaforunun, çok sık kullanılan *egemen ideoloji* kavramına kıyasla birçok açıdan daha açıklayıcı olduğu da düşünülebilir. Egemen ideoloji kavramı, egemen sınıflar/güçler tarafından sömürülenlere yukarıdan aktarılan, dayatılan ve sonuçta alt sınıfların iktidar ilişkilerini tüm gerçekliğiyle görememelerine yol açan bir ortak fikirler ve algılayışlar bütününü, bir "yanlış bilinci" akla getirmektedir. Sözleşme fikri-metaforu ise, ezen/ezilen ikiliğinin ötesine geçip daha nüanslı bir iktidar analizine kapı açarak egemen etnik gruba mensup alt sınıfların da kendi çıkarlarını çeşitli stratejilerle ve performanslarla koruduklan ve iktidar ilişkilerinden bir şekilde faydalandıkları karşılıklı bir mutabakatlar bütününü görmemizi sağlayabilir. Dahası, bilinç düzeyindeki düşüncelerle sınırlı kalmayıp duyguları ve bilinçdışı mekanizmaları kavramamızı da mümkün kılabilir.

Sözleşme kavramıyla düşünmek Türkiye tarihini anlamak açısından başka bir olanağın kapısını da açabilir. Türkiye düşün-

---

[4] Émile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bâli Akal, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), s. 30, 32.

[5] C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 4-7.

ce dünyasında, *resmi ideoloji* olarak Kemalizm son yirmi-otuz yılda kapsamlı bir analiz ve eleştiriye tabi tutuldu. Bu çaba birçok yeni ve eleştirel düşünceye yol açmış olsa da, Kemalist olmayan ideolojilerin ve siyasal hareketlerin düşüncelerini ve tutumlarını açıklamakta yetersiz kaldı. Bu yetersizlik örneğin bugün kendisini Kürt meselesiyle ilişkili olarak "AKP Kemalist oldu, ulusalcılar AKP'yi ele geçirdi" gibi zayıf ve tarih-dışı argümanlarda, Ermeni meselesiyle ilgili olarak "bütün suç"u İttihatçılara (devlete) ya da egemen sınıflara yükleyen tarih tezlerinde ve muhafazakâr hareketin demokrat olabileceği gibi öngörüsüzlüklerde göstermektedir. Türklük Sözleşmesi'nin ideolojiler-üstü olduğunu ve farklı ideolojilerin Türklükte sık sık bir araya gelebildiğini görmek, Türkiye tarihini yeni açılardan yorumlamayı mümkün kılabilir.

Türklük ve Türklük Sözleşmesi'yle ilgili bu kitaba yayılan kavram ve fikirler, ABD'de doğmuş ve kurumsallaşmış olan Beyazlık Çalışmaları'na (*Whiteness Studies*) çok şey borçlu.[6] Irkçılığın ve Beyaz hâkimiyetinin, alışagelmiş üzere Siyahlar üzerindeki değil, Beyazlar üzerindeki maddi ve manevi etkilerini inceleyen bu literatürün ne türden yeni kavrayışlara yol açtığını

---

[6] Türklüğü, Beyazlık Çalışmaları'ndan yararlanarak analiz eden bir çalışma için bkz. Murat Ergin, "'Is the Turk a White Man?' Towards a Theoretical Framework for Race in the Making of Turkishness", *Middle Eastern Studies*, c. 44, n. 6, (Kasım, 2008), s. 827-850. Fakat bu yazıda analiz edilen Türklük, 1930'larda ırksal olarak tarif edilmiş Türklüktür. Başka bir deyişle yazar, Türklüğün ırksal bir kategori olarak da görüldüğünü, ayrıca Türklük tahayyülünde Türk ırkının Beyazlığına dair söylemlerin hep güçlü olmuş olduğunu, bu nedenle Türklüğe Beyazlık Çalışmaları'yla da bakılabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla benim bu kitapta analiz etmeye çalıştığım Türklükle, Ergin'in analiz ettiği Türklük arasında neredeyse hiçbir yakınlık yok. Nitekim Beyazlık Çalışmaları'ndan yararlanma biçimlerimiz de farklılaşıyor. Beyazlık ve Türklük arasında benim anladığım türden yakınlıklar gören ve Beyazlık Çalışmaları'nın önemini tartışan bir çalışma için bkz. Kaya Akyıldız, "Türklük Hâlleri: 'Yalnız ve Güzel Ülke'nin Ruhu (II)", *Birikim*, n. 289-290, (Mayıs-Haziran, 2013), s. 112-125.

Birinci Bölüm'de anlatacağım. Şimdilik, Beyaz/Siyah meselesinin ya da ırkçılığın Türkiye'deki Türk/Kürt meselesinden çok farklı olduğu ve dolayısıyla mukayese edilemeyecekleri yönündeki olası bir itiraza peşinen cevap vermek istiyorum. Her ne kadar Beyaz/Siyah meselesiyle Türk/Kürt meselesi arasında çeşitli düzeylerde birçok farklılık olduğu doğruysa da, önemli benzerlikler olduğu da öne sürülebilir. Çünkü ırk ve etnisite, "doğal ve gerçek" kategoriler değil, modern dünyada ortaya çıkmış bilişsel ve zihinsel yapılardır; düşünme ve duygulanma şemalarıdır; belli bir nüfusu birleştiren, bölen ve tasnif eden kurallardır; kimlerin içeride ve dışarıda olduğunu ve kimlerin içeriye girip kimlerin giremeyeceğini belirleyen sınır inşalarıdır; sınırın içindekilere değişik oranlarda imtiyaz dağıtan dışındakileri ise sistematik olarak dezavantajlı tutan güç hiyerarşileri ve iktidar ilişkileridir. Bütün bu anlamlarda, ırk ve etnisite birbirlerinin zıddı değil, aynı modern fenomenin farklı mekân ve zamanlarda ortaya çıkmış çeşitlemeleridir.[7] Dolayısıyla, farklı ülkelerdeki ırksal ve etnik ilişkiler, çelişkiler ve çatışmalar mukayese edilebilir ve edilmelidir; çünkü bu türden mukayeseler sosyal bilim ve düşünce dünyasına yeni bakış açıları kazandırma potansiyeline sahip olabilir.

Ben bu kitapta asıl olarak ABD, kısmen de Güney Afrika ve Fransa gibi ülkelerdeki etnik/ırksal hiyerarşilere odaklanmış literatürlerden yararlanarak mukayeseli bir perspektif geliştirmeye

---

[7] Etnisiteyi inşa edilmiş bir bilişsel yapı, yani ortak algı, tasnif, düşünce ve duygu biçimleri olarak tarif eden, bu anlamda ırkı da etnisite kategorisinin bir alttipi olarak kavramsallaştıran bazı önemli çalışmalar için bkz. Rogers Brubaker, Mara Loveman ve Peter Stamatov, "Ethnicity as Cognition", *Theory and Society*, c. 33, (2004), s. 31-64; Andreas Wimmer, "Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making", *Ethnic and Racial Studies*, c. 31, n. 6, (Eylül, 2008), s. 1025-1055; Andreas Wimmer, "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", *American Journal of Sociology*, c. 113, n. 4, (Ocak, 2008), s. 970-1022.

çalışacağım.[8] Fakat, önceki paragraftaki mantığın doğal sonucu olarak, başka ülkeler de seçilebilir ve Türkiye onlarla da mukayese edilebilirdi. Benzer bir biçimde, Beyazlık Çalışmaları yerine başka literatürlerden, örneğin egemen/ezilen kesimlerin toplumsal psikolojisini inceleyen sosyal psikoloji literatüründen veya etnisitenin gündelik ve kurumsal hayatlarda nasıl inşa/icra edildiğine odaklanan çalışmalardan[9] da yararlanılabilirdi. Benim ülke tercihimin temel nedeni, bu ülkeleri göreli olarak iyi bilmem ve bu ülkelerin tarihi ve toplumsal yapısı üzerinden Türkiye'ye farklı bir gözle bakılabileceğini düşünmem.[10] Beyazlık Çalışma-

---

[8] Mukayeseli bir çalışma yapmakla mukayeseli bir perspektif kullanmak arasında önemli bir fark var. ABD ve Güney Afrika üzerine mukayeseli çalışmaları olan George M. Fredrickson'ın belirttiği gibi, mukayeseli çalışma, en az iki örneği aşağı yukarı aynı ağırlığı vererek incelemek ve karşılaştırmaktır; dolayısıyla iki örnek hakkında da kapsamlı bir bilgi ve birikim gerektirir. Mukayeseli perspektif ise, asıl olarak sadece bir örneği inceler, ama bunu benzer örneklere yer yer bakarak, o örneklerden kavramsal ve düşünsel olarak yararlanarak yapar: *The Comparative Imagination: On the History of Racism, Nationalism, and Social Movements*, (Berkeley: University of California Press, 2000), s. 7. Ben bu kitapta ikinci yöntemi, yani mukayeseli perspektif yöntemini kullanmaya çalışacağım.

[9] Örneğin, çoğunluk olan Rumenlerle azınlık olan Macarların güç asimetrisiyle şekillenen etnik ilişkileri hakkında Romanya'nın Cluj kentinde gerçekleştirilen şu kolektif çalışmaya bakıldığında, Türklük ve Kürtlük ilişkiselliğine benzeyen birçok nokta olduğu hemen görülüyor: Rogers Brubaker vd., *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, (Princeton: Princeton University Press, 2008). Çoğunluğun kendiliğinden oluşan doğal bir kategori olmadığını, tam aksine tarihsel olarak inşa edildiğini Japonya, Kore, Çin, Malezya, Fiji, ABD ve Türkiye örnekleri üzerinden anlatan çalışmalar için bkz. Dru C. Gladney (der.), *Making Majorities*, (Stanford: Stanford University Press, 1998).

[10] Bu bağlamda, Benedict Anderson'ın mukayese yöntemi üzerine olan şu vurguları hakkında da bir şeyler söylenebilir: "Öncelikle, yaptığımız çalışmada benzerliklerin mi yoksa farklılıkların mı peşinde olduğumuza karar vermeliyiz. (...) Karşılaştırmaya ilişkin ikinci bir nokta, mantıklı tartışma sınırları içinde kalan (ister farklılıklara ister benzerliklere ilişkin) en öğretici karşılaştırmaların, şaşkınlık uyandıran karşılaştırmalar olmasıdır. Hiçbir Japon, ülkesinin Çin'le karşılaştırılmasından şaşkınlık duymaz çünkü bu zaten yüzyıllardır yapılmaktadır. (...) Oysa Japonya'nın Avusturya ya da Meksika'yla karşılaştırılması okuru hazırlıksız

ları'nı tercih etmemin arkasında ise bu literatürün toplumsal ve bireysel, tarihsel ve güncel, bilinç ve bilinçdışı, düşünce ve duygu gibi genellikle ayrı ele alınan ikilikleri bir araya getirmesi, onları eşzamanlı olarak ilişkisel bir biçimde analiz edebilmesi yatıyor.

Kitabın mimarisini özetlemek gerekirse, Birinci Bölüm'de Beyazlık Çalışmaları'nı, daha genel olarak Beyaz hâkimiyeti/üstünlüğü (*White supremacy*) üzerine geliştirilen perspektifleri ve sosyolojik kategoriler olarak Beyazlığın ve Siyahlığın nasıl birlikte oluştuğunu inceleyeceğim. Bu bölüm, kitabın geri kalanında açık veya örtük izler bırakacaktır. İkinci ve Üçüncü bölümlerde, sırasıyla Müslümanlık ve Türklük sözleşmelerinin tarihsel olarak nasıl inşa edildiğini, bu süreç içerisinde Müslüman-Türk bir toplumun ve devletin nasıl ortaya çıktığını inceleyeceğim. Dördüncü Bölüm'de, Türklüğün görme, duyma, ilgilenme, bilgilenme ve duygulanma biçimlerinin nasıl ve neden oluştuğunu, bu biçimler ile Türklük stratejileri, performansları ve imtiyazları arasındaki bağlantıya odaklanarak analiz edeceğim. Ayrıca bu bölümde, Türklük Sözleşmesi'nin sadece sözleşme içinde yetişmiş olanların değil, sözleşme dışında kalmış Gayrimüslimlerin ve Kürtlerin karakterlerini, bedenlerini ve kendilerini sunma biçimlerini nasıl şekillendirmiş olduğunu da tartışacağım. Bunu yaparken, farklı alanlarda çalışan ve farklı Türklük deneyimlerine maruz kalmış Kürtlerle yaptığım derinlemesine mülakatlardan yararlanacağım. Türklük üzerine olan bir kitap için yapılan

---

yakalayabilir." Benedict Anderson, *Sınırları Aşarak Yaşamak: Bir Sosyal Bilimcinin Yaşamından Anılar*, çev. Ayet Aram Tekin, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), s. 115-116. Anderson'ın belirttiği hususlardan birincisiyle ilgili olarak, elinizdeki çalışma açıkça benzerlikler üzerine odaklanıyor. İkinci hususla ilgili olarak da, özellikle ABD tercihimin "şaşkınlık uyandıran" kriterine kısmen uyduğunu düşünüyorum.

bu küçük saha çalışmasının Türklerle değil de Kürtlerle yapılmış olması ilk bakışta garipsenebilir. Bu tercihin temel nedeni, göstermeyi umduğum gibi, Türklerin Türklük Sözleşmesi'ne dair "bilinçli bilgileri" ve kendi Türklüklerine dair içgörüleri son derece yetersizken, Kürtlerin Türklük Sözleşmesi ve Türklüğe dair bilgilerinin son derece gelişmiş ve bilinçli olmasıdır.[11] Beşinci Bölüm'de ise "Türklük krizi" olarak tarif edeceğim güç ve imtiyaz kaybını inceleyeceğim. Türklerin bu kaybı Kürtlerin Türklük Sözleşmesi'ne direnişi ve kendilerine ait bir güç inşa etmeleriyle ilgilidir; çünkü Kürtler bu sayede Türklerin görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme ve duygulanmama imtiyazlarını ellerinden aldılar. Diğer bir deyişle, eskiden görmeme ve ilgilenmeme gücü olan Türklerin, artık böyle bir gücü kalmamıştır. Türklük Sözleşmesi'nin güç ve imtiyaz hiyerarşisini anlamak Türklüğü kavramak için ne kadar önemliyse, o güç ve imtiyaz hiyerarşisindeki değişimi anlamak da Türklüğün nasıl değiştiğini ve hatta dönüştüğünü kavramak açısından bir o kadar önemli.

Son olarak, bu kitaptaki amacımın kimseyi küçük düşürmek, yetersiz, kötü ve suçlu hissettirmek olmadığını vurgulamak istiyorum. Buna gerek duyuyorum; çünkü bu konuda bugüne kadar yazdığım makalelere yakın çevremden çok sayıda olumsuz tepki aldım. Türkleri ve Türklüğü aşağıladığım, Türklere saldır-

---

[11] Kürtlerle görüşme tercihimin, sağladığı kolaylıkla ilgili olduğunu da söylemeliyim. Yukarıda bahsettiğim nedenden ötürü, görüşmecilerimin ne çalıştığımı ve neyi anlamak istediğimi hemen kavrayacaklarını düşünüyordum ve öyle de oldu. Fakat böyle bir tercih yapmış olmam, konusu Türklük olan bir araştırmanın asıl olarak Türklerle yapılan bir saha çalışmasından yararlanması gerektiği gerçeğini değiştirmiyor. Eğer ileride Beyazlık Çalışmaları'na benzer bir Türklük Çalışmaları alanı ortaya çıkarsa, yöntem ve örneklem üzerine daha derinlemesine düşünülerek yapılacak geniş ölçekli ve kolektif saha çalışmaları kitabımdaki bu eksikliği tamamlayabilir.

dığım söylendi. Benzer şeyler Beyazlık üzerine yazan insanlar için de sürekli söyleniyor. Demek ki söylenenler karşıda aşağılanma, küçük görülme hissi uyandırıyor. Bu hisleri önemsiz bulmuyorum ve bu tarz hislerin oluşmaması için dikkatli bir üslup kullanmaya çalışacağım; fakat ne kadar dikkat edilirse edilsin bazı okurların incineceğinden şüphem yok. Çünkü bunun biraz da, Beyazların ve Türklerin eleştirilmeye, sorgulanmaya, analiz edilmeye, görülmeye ve adlandırılmaya alışık olmamasından kaynaklandığına inanıyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM
BEYAZLIK ÜZERİNE DÜŞÜNMEK

Siyahlık ve Beyazlık

Simone de Beauvoir, *İkinci Cins*'te şöyle yazar:

> Kadınların durumuyla Zencilerinki arasında büyük benzerlikler vardır; birinciler de, ikinciler de bugün aynı baba koruyuculuğundan yavaş yavaş sıyrılmaktadırlar ve eskiden efendileri olan toplumsal tabaka onları "yerlerinde" yani kendisinin onlar için seçtiği yerde tutmaya çabalamaktadır; her ikisi için de, az ya da çok içtenlikle, bilinçsiz, çocuksu, güler yüzlü "iyi Zenci"ye, yazgısına boyun eğmiş Zenci'ye ve "sahici" kadına, yani hoppa, çocuksu, sorumsuz, erkeğe bağlı kadına övgüler yağdırmaktadır.[1]

Beauvoir, Beyazların ve erkeklerin kendilerini özne olarak görmek ve olumlamak için, karşılarındaki Siyahları ve kadınları nesne olarak, öteki ırk ve öteki cins olarak kurduğunu vurgular. Çevresindeki erkekler hakkındaki şu sözleri Beyazlar ile Siyahlar ve Türkler ile Kürtler için de söylenebilirdi: "Soyut tartışmalar sırasında, birtakım erkeklerin 'Kadın olduğunuz için öyle düşü-

---

[1] Simone de Beauvoir, *Kadın: İkinci Cins* (*Genç Kızlık Çağı*), çev. Bertan Onaran, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1993), s. 26.

nüyorsunuz' demesi müthiş canımı sıkmıştır. (...) 'Siz de erkek olduğunuz için öbür türlü düşünüyorsunuz' diyemezdim; çünkü erkek olmak bir gariplik, başkalık değildir; erkek, daha işin başında haklı, kadınsa haksızdır."[2] Bu öznelik, normallik, üstünlük, haklılık duygularının ve *göreli/öteki* varlığın karşısında *mutlak* varlık olma duygusunun hazzını sadece toplumsal katmanlaşmanın en üstündekiler değil, "en değersiz" Beyazlar ve erkekler de yaşar: "(...) etkili olan yalnızca iktisadi çıkarlar değildir. Ezme, ezenlerin en değersizine bile kendini üstün görme çıkarı sağlamaktadır: Amerika Birleşik Devletleri'nin Güney'inde yaşayan 'yoksul Beyaz', şu 'Pis Zenci'lerden biri olmadığını düşünüp avunmaktadır; ve varlıklı Beyazlar, büyük bir ustalıkla sömürmektedirler bu gururu. Aynı şekilde, erkeklerin en değersizi bile kadınların karşısında yarı tanrı gibi hissetmektedirler kendini."[3]

Beauvoir'ı takiben, Beyazlık/Siyahlık ve erkeklik/kadınlık ilişkiselliklerinin kıyaslanabilir olduğunu düşünebiliriz. Çünkü sosyolojik kategoriler olarak Beyazlık ile Siyahlık ve erkeklik ile kadınlık, benzer iktidar ilişkileri ve imtiyaz dağıtım mekanizmaları içerisinde, birbirleriyle ilişki içinde doğmuşlar ve evrilmişlerdir. Beyaz olmazsa Siyah da olmaz, Siyah olmazsa Beyaz olmayacağı gibi. Aynı şekilde, erkek olmazsa kadın da olmaz, kadın olmazsa erkek olmayacağı gibi. Monique Wittig, "efendiler olmaksızın köleler olamayacağı gibi, erkekler olmaksızın kadınlar da yoktur" derken bu sosyolojik ilişkiselliğe dikkat çekiyordu.[4] Somutlaştırmak gerekirse, Beyazların (erkekler olarak da okunabilir) görme/görmeme, düşünme/düşünmeme ve duygulanma/

---

[2] *a.g.e.*, s. 16.

[3] *a.g.e.*, s. 26-27.

[4] Wittig'e göre tam da bu nedenle, erkek/kadın ilişkisinin dışına çıkmış olan "lezbiyenler kadın değildir". Monique Wittig, *Straight Düşünce*, çev. Leman Sevda Darıcıoğlu ve Pınar Büyüktaş, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013), s. 36, 64.

duygulanmama biçimleri ve beden dilleri Siyahlarla (kadınlar olarak da okunabilir) olan tarihsel ilişkileri içerisinde oluşmuştur ve tam tersi Siyahlar (ve kadınlar) için de söylenebilir. Beyazlığın (ve erkekliğin) getirdiği güçler, imtiyazlar ve avantajlar, Siyahlığın (ve kadınlığın) getirdiği güçsüzlükler, imtiyazsızlıklar ve dezavantajlar sayesinde vardır; başka bir deyişle, birileri güçsüz ve dezavantajlı bırakıldığı için diğerleri güçlü ve avantajlıdır. Eşitsizlik, her iki iktidar ilişkisine de (ırksal ve cinsel) damgasını vuran temel fenomendir. Eşitsizliğin bir ucundaki Beyazlar (ve erkekler) güçlerini eşitsizliğin diğer ucundaki Siyahların (ve kadınların) güçsüzlüğüne borçludur. Eşitsizliğin sürmesi içinse üsttekiler ve güçlüler, alttakilere ve güçsüzlere karşı yoğun bir üstünlük duygusu, duyarsızlık ve ilgisizlik geliştirirler. Bütün bunlar, ileriki bölümlerde göstereceğim gibi, birbirleriyle tarihsel bir ilişki içinde oluşan ve sosyolojik kategoriler olan Müslümanlar ile Gayrimüslimler ve Türkler ile Kürtler için de söylenebilir.

Feminizm, imtiyazın ve imtiyazsızlığın ne demek olduğunu kadın/erkek ilişkiselliği üzerinden derinlemesine analiz etmiş ve eleştirmiş bir politik-teorik hareket. Bu noktadan Beyazlık analizlerinin en önemli kavramlarından biri olan Beyazlık imtiyazlarına giden yol, tabii eğer gidilmek istenirse, çok uzun değil. Bu bağlamda, bir literatür olarak Beyazlık Çalışmaları'nın öncüsü sayılan iki sosyal bilimcinin Beyaz feministler olmaları elbette bir tesadüf değil. Bu iki kişiden biri olan Peggy McIntosh'un 1980'lerde büyük ölçüde gözlemlerine ve içgörülerine dayanarak yazdığı kişisel bir denemesi, kendisini de şaşırtacak ölçüde büyük bir etkide bulundu. McIntosh, kendi Beyazlığını ve Beyazlık imtiyazlarını, üniversite çevresindeki erkekler üzerine yaptığı gözlemler aracılığıyla fark eder. Erkek akademisyenlerin büyük çoğunluğu, her ne kadar liberal veya solcu olsalar ve cinsiyet eşitsizliklerinin farkında olsalar bile, üniversite müfredatında kadın çalışmalarına, feminizme ve kadın düşünürlere daha fazla yer

verilmesine, çeşitli bahaneler ileri sürerek, karşı çıkmaktadırlar. McIntosh ve diğer feminist akademisyenler, erkek meslektaşlarına erkekliğin müfredatta da egemen olduğunu, dolayısıyla müfredatın cinsiyet eşitsizliklerini yansıttığını ve eşitsizlikleri yeniden ürettiğini kavratamıyorlardır. Erkek akademisyenler, cinsiyet eşitsizliğinin kadınları dezavantajlı kıldığını biliyorlar, ama aynı eşitsizliğinin bizzat kendilerini de çeşitli imtiyazlarla (örneğin kadrolarda ve müfredatta) donattığını anlayamıyorlardır.[5] Çünkü anlamaları durumunda, imtiyazlarından ödün vermeye başlayacaklardır ve bulundukları yerlere kendi kişisel becerileri/çalışkanlıkları (meritokrasi) sayesinde geldiklerine dair öz-imajları sarsılacaktır. McIntosh, erkek meslektaşlarının erkeklik imtiyazlarına dair bu inkâr stratejilerinin ve kadın meslektaşlarına gösterdikleri direncin büyük ölçüde bilinç-dışı olduğunu fark eder. Böylece, kendisinin erkeklik imtiyazlarına benzer Beyazlık imtiyazlarına sahip olduğunu ve –tıpkı erkekler gibi– bu imtiyazları göremediğini anlamaya başlar. Bunu, erkeklerle aynı sebeplerle, uzun süre görememiştir çünkü erkekler ve Beyazlar çocukluktan itibaren imtiyazlı olduklarını görmemek üzere eğitilirler, ayrıca imtiyaz farkındalığı kişinin kendi erdemlerine (çalışkan iyi bir akademisyen olmak, iyi ve ahlaklı olmak, iyi bir vatandaş olmak vb.) dair öz-imajını sarsar. McIntosh, kendi Beyazlık imtiyazları üzerine düşünmeye başladıktan sonra ise, bu kişisel erdemlerin çoğu zaman mit olduğunu, ırkçılığın sadece Siyahları aşağıda değil kendisini de yukarıda tuttuğunu, ırkçılığın sadece Siyahların benliğini değil, kendi benliğini de şekillendirdiğini anlar. Beyazlık Çalışmaları'nın temelinde olan ve kamerayı sistematik biçimde ilk defa Beyazlara çeviren ve ilk bakışta

---

[5] Benzer bir gözlemden yola çıkarak Türkiye'deki erkeklik hâllerini/stratejilerini araştıran bir çalışma için bkz. Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar (Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler)*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

basit görünen bu tespitin o kadar da basit olmadığını, çünkü ortaya çıkışının yüzyıllar aldığını biliyoruz. Bu zorluğun temel nedeni, imtiyazın varlığının imtiyazın yokluğundan çok daha zor görünür ve zor hissedilir olmasıdır. İmtiyazın varlığı zor görünür çünkü imtiyazlı olmak kişiyi konforla donatır ve konfor - konforsuzlu-ğun aksine- kişiyi düşünmeye ve görmeye zorlamaz; ayrıca kişi imtiyazından vazgeçmek istemediği ve o konumuna hak etmediği imtiyazlarla değil de hak ederek ve çalışarak geldiğini düşünmeyi yeğlediği için bunu büyük ölçüde bilinçdışı olan mekanizmalarla inkâr etmeye ve görmezden gelmeye meyillidir.

McIntosh, Beyazlık imtiyazları üzerine düşüncelerini somutlaştırmak adına, Beyaz-olmayan meslektaşlarının sahip olmadığı imtiyazlarını (toplam kırk altı tane) sıralar. Örneğin, parası yettiği sürece istediği bir yerde ev kiralayabilmek veya satın alabilmek; komşularının ona karşı nötr ya da iyi davranacağını bilmek; televizyonu ya da gazeteyi açtığında, Beyazlara geniş bir yer verildiğini görmek; hiçbir zaman kendi ırkının tümü için fikir belirtmek zorunda kalmamak; bir yerde yetkili biriyle görüşeceği zaman, o kişinin çok büyük ihtimalle Beyaz olacak olması; polis tarafından durdurulduğunda, bunun Beyazlığıyla ilgili olmadığına emin olmak; alacağı kartpostal, tebrik kartı veya çocuk kitaplarında Beyazların resmedilmesi; katıldığı toplantılardan evine dönerken, izole edilmiş, duyulmamış veya dışlanmış hissetmemek, tam tersine ait hissetmek; diğer ırklardan olan insanların gücünden korkmamak; ırkçılık sorunu hakkında, kendi çıkarını koruma suçlamasıyla karşılaşmadan, kaygılanabilmek; kendi kişisel geleceği için, kendi ırkından biri o noktalara gelebilir mi diye düşünmeden, birçok farklı opsiyon hakkında hayaller kurabilmek; çocuklarını, onları sevmeyebilecek insanlardan koruyacak ayarlamalar yapabilmek; ağzı doluyken konuştuğu zaman, bunun onun Beyazlığına bağlanmaması; sadece Beyazlara

yer veya önem veren akademik dersleri ve kurumları kolaylıkla bulabilmesi, vb.[6] McIntosh'a göre, bu ve benzeri imtiyazların büyük bölümü Beyazları rahat, güvenli, konforlu, kaygısız kılan, gündelik kamusal hayatta evlerindeymiş gibi hissetmelerini sağlayan ve aslında herkeste olması, yani imtiyaz olmaması gereken imtiyazlardır. Fakat bunlar herkeste yoktur ve bunlara sahip olmayanlar rahatsız, güvencesiz, konforsuz, kaygılı, korkulu ve tabii doğal olarak öfkeli hayatlar sürmektedirler.

Beyazlık Çalışmaları'nın kurucularından sayılan bir diğer feminist ise Ruth Frankenberg'dir. Beyaz kadınların Beyazlığı üzerine olan etkili kitabına şu sözlerle başlar: "Bu kitaptaki argümanım ırkın Beyaz kadınların hayatını şekillendirdiğidir. Hem erkeklerin hem de kadınların hayatını toplumsal cinsiyetin şekillendirmiş olmasıyla aynı şekilde (…) Beyaz insanlar ve Siyah insanlar ırksal olarak yapılanmış hayatlar yaşarlar. Başka bir deyişle, her farklılaştırma-ayrıştırma sistemi (*system of differentiation*) imtiyaz verdiği ve baskıladığı kişileri şekillendirir."[7] Frankenberg bu sonuca Siyah radikal feministlerin Beyaz feminizm eleştirisinin artık görmezden gelinemeyeceği 1980'lerde vardığını söyler. Daha önce kendisi gibi "iyi niyetli" Beyaz sosyalist-feministler, ırkçılığı kendi benliklerinin dışında, sadece ırkçı bireylere özgü bir olgu olarak görme eğilimindeydi; dolayısıyla kendilerinin bu problemin bir parçası olduğunu duymak, Beyaz-merkezci ve imtiyazlı olmakla suçlanmak, onlarda bir deprem

---

[6] Peggy McIntosh, "White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies", Working Paper, n. 189, Wellesley Colege, Center for Research on Women, 1988, (http://www.as.utexas.edu/~cmcasey/diversity/McIntosh_White_Privilege.pdf erişim tarihi: 01.08.2017). McIntosh'un sıraladığı imtiyazlar arasında, kendi deri renginde yara bandı satın alabilmesi gibi gündelik hayatın en önemsiz görünen ayrıntıları dahi vardır.

[7] Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005 [1993]), s. 1.

etkisi yaratmıştı. Oysa feministler bir kişinin toplumsal pozisyonu ile neyi nasıl gördüğü ve algıladığı arasında yakın bir ilişki olduğunu teorik olarak çok iyi bilmekteydiler. Fakat tam da bu ilişkisellik nedeniyle, Beyaz erkeklere kıyasla sistematik olarak dezavantajlı olduklarını bilen Beyaz feministler, Siyah feministlere kıyasla Beyazlıktan kaynaklı olarak ne kadar imtiyazlı olduklarını uzun süre göremediler. Siyah feministler ise imtiyazın ne kadar kesişimsel olduğunu, yani bir kişinin ne kadar imtiyazlı olup olmadığını o kişinin sınıf, ırk ve cinsiyet pozisyonlarının birlikte belirlediğini çok daha iyi biliyorlar, çünkü bunu her gün deneyimliyorlardı. Siyah kadınlar sadece erkeklere kıyasla değil, Beyaz kadınlara kıyasla da dezavantajlıydılar. Başka bir deyişle, hem cinsiyetleri hem de ırksal pozisyonları nedeniyle imtiyazsızdılar. Frankenberg, ancak bunu tam olarak kavradıktan sonra bir analiz kategorisi olarak Beyazlık üzerine çalışmaya başlar, çünkü Beyazlık kategorisi ırkçılık eleştirisini sadece ırkçı bireylerle sınırlı bırakmayıp, ırksal pozisyonlara ve ırksallaşmış öznelliklere doğru genişletmektedir.[8]

Beyazlık Çalışmaları'nın en önemli kavramlarından biri olarak karşımıza çıkan imtiyaz, kişinin mensubu bulunduğu ırk/etnisite, toplumsal cinsiyet ve toplumsal sınıf sayesinde elde ettiği maddi ve psikolojik avantajları ve bu avantajların kuşaklar boyunca kendini yeniden üretmesini ifade eder. Dolayısıyla imtiyaz kavramıyla birlikte, eleştirel sosyal bilimciler sadece sömürülenlere, ezilenlere, dışlananlara, horlananlara, yok sayılanlara değil, aynı zamanda sömürenlere, ezenlere, dışlayanlara, horlayanlara ve yok sayanlara da bir analiz nesnesi olarak bakmaya başladılar. Bu biliminsanları imtiyaz perspektifinin odağına, kişinin güç ilişkileri ve güç hiyerarşileri içindeki toplumsal konumu ile duygusal, bilişsel ve davranışsal yapısı arasındaki

---

[8] *a.g.e.*, s. 2-9.

yakın ilişkiselliği-nedenselliği koyuyorlar. Daha açık söylemek gerekirse, imtiyaz, kişinin nasıl göreceğini, düşüneceğini ve duygulanacağını şekillendirir; aynı şekilde, imtiyazın yokluğu da şekillendirir.

Bu ilişkisellikle bağlantılı olarak, imtiyazı ilginç kılan önemli noktalardan bir diğeri de, "imtiyazın görünmezliği"dir. Konu üzerine çalışan sosyologların belirttiği gibi, "İmtiyazın varlığı imtiyazın yokluğuna göre çok daha görünmezdir; ayrımcılığa maruz kaldığımızda, ayrımcılıktan yararlanan gruplara kıyasla, bu acı verici bir şekilde apaçıktır."[9] Sürekli bir şekilde rüzgârı arkasına alıp koşan ya da akıntıyla birlikte yüzen, ya da en azından rüzgâra karşı koşmayan ve akıntıya karşı yüzmeyen imtiyazlı kişi ve gruplar,[10] imtiyazlı olduklarını çoğu zaman bilmezler ve bilmek de istemezler. Bilmezler, çünkü "gaspın kolektif ve kurumsal karakteri, bunu faydalananlara görünmez hâle getirir. (...) Faydalar kişinin adeta kucağına düşer."[11] Bilmek istemezler; çünkü bu bilgi, haklılık, suçsuzluk ve iyiyi hak etmişlik duygularını alt üst edip yerlerine haksızlık, suçluluk ve iyiyi hak etmemişlik duygularını koyabilir. Ayrıca bir kişinin imtiyazlı olmasının nedeni, bir başka kişinin imtiyazsız olmasıdır; başka bir deyişle, imtiyazlı kişi imtiyazını diğer kişinin imtiyazsız olmasına borçludur. İmtiyazsız kişinin imtiyazlılara karşı verdiği mücadele bu nedenle büyük bir direnişle ve çoğu zaman da (fiziksel veya sembolik) şiddetle karşılaşır. Aynı şekilde, imtiyazlı kişi kendisinin bir analiz ve eleştiri konusu olmasına da direnir. Özne

---

[9] Michael S. Kimmel ve Abby L. Ferber, "Preface", der. Michael S. Kimmel ve Abby L. Ferber, *Privilege: A Reader*, (Boulder: Westview Press, 2014), s. x.

[10] Steve Garner, bir insanın önüne herhangi bir engel (görünen ya da görünmeyen) çıkarılmamasının da bir imtiyaz olduğunu vurgular: Steve Garner, *Whiteness: An Introduction*, (New York: Routledge Press, 2007), s. 17.

[11] Mary R. Jackman'ın *The Velvet Glove* kitabından aktaran: Amanda Lewis, "'What Group?': Studying Whites and Whiteness in the Era of 'Color-Blindness'", *Sociological Theory*, c. 22, n. 4, (Aralık, 2004), s. 633.

olmaya alışmış kişi nesneleştirilmeye, adlandırılmaya, görülmeye, mercek altına yatırılmaya tahammül edemez.

Beyazların Beyazlık üzerine eleştirel bir biçimde düşünmeye ve yazmaya başlaması, imtiyazdan ve güçten kaynaklanan görme/görmeme, bilme/bilmeme ve duygulanma/duygulanmama biçimleri nedeniyle bu kadar gecikmiştir. Aynı sebepler, erkeklerin erkeklik, Müslümanların Müslümanlık ve Türklerin Türklük üzerine eleştirel düşünce ve içgörüler geliştirmelerini de engellemiş ve geciktirmiştir. Sürekli rüzgâra karşı koşanlar ve akıntıya karşı yüzenler ise imtiyazın ve imtiyazsızlığın ne demek olduğunu, hayatı nasıl kolaylaştırdıklarını ve nasıl zorlaştırdıklarını, kişinin düşüncelerini, duygularını ve davranışlarını nasıl şekillendirdiğini çok iyi bilirler. Kadınlar erkeklik imtiyazlarını ve erkeklerin nasıl düşünüp davranacağını, Gayrimüslimler Müslümanlık imtiyazlarını ve Müslümanların nasıl düşünüp davranacağını, Kürtler Türklük imtiyazlarını ve Türklerin nasıl düşünüp davranacağını bilirler; çünkü bilmek zorundadırlar. Bu bir hayatta kalma bilgisidir. Dolayısıyla, Beyazların Beyazlık üzerine ancak 1980'lerden sonra geliştirebildikleri düşüncelerin birçoğu, Siyahların zaten yüzyıllardır bildiği Beyazlık fenomenlerine işaret ediyordu. Siyahların Beyazlık bilgisi ve bu bilgi üzerine geliştirdikleri düşünceler işte bu nedenle Beyazlık Çalışmaları'nın temel ilham kaynaklarından biri oldu. Şimdi, Siyahların sosyolojik kategoriler olarak Beyazlığın ve Siyahlığın nasıl birlikte doğup geliştiğine dair önemli gördüğüm bazı düşüncelerine eğilmek istiyorum. Bu bize sadece Beyazlık hakkında değil, Türklük hakkında da bazı ipuçları verebilir.

Siyahlar köleliğin ilk günlerinden itibaren Beyazların nerede nasıl düşüneceğini, duygulanacağını ve davranacağını biliyorlardı; çünkü bu bilgi Beyazların egemen olduğu bir dünyada hayatta ve ayakta kalmak için şarttı, bir ölüm kalım meselesiydi. Köken olarak entelektüel değil, gündelik ve yaşamsal olan bu

bilgi, Siyahların ikili bir hayat yaşamasını zorunlu kılıyordu. Beyazların karşısında oldukları kamusal alanlarda ve sadece Siyahlarla birlikte oldukları kamusal/özel alanlarda farklı davranıyorlardı. Bir bakıma, Erving Goffman'dan ilhamla söylersem,[12] sahne önünde ve sahne arkasında bambaşka benlik sunumlarına ve performanslara sahiptiler. Sahne önünde ve arkasında farklı sürdürülen ikili hayatlar, etnik/ırksal güç ve imtiyaz farklılaşmasının olduğu ve gerçek kimliğin ortaya konmasının çok riskli olduğu her yerde, dolayısıyla Türkiye'de de, gündelik hayata damgasını vuran, ama güçlü ve imtiyazlı olanların çoğu zaman göremediği bir fenomendir. Bu sahne önü ve arkası farklılığı, James Scott'ın kamusal senaryolar ve gizli senaryolar ayrımına da denk düşer. Siyahlar Beyazların karşısındayken bir maske takmak zorundadırlar, çünkü gerçek duygu ve düşüncelerini açıklamak risklidir; ve "iktidar ne kadar tehdit ediciyse, maske o kadar kalındır."[13] Bu nedenle Siyahlar kamusal hayatta kamusal senaryoyu kabul etmiş ve benimsemiş görünürler. Uysal, aptal, duygusuz gibi görünmek de kamusal hayatın bir parçasıdır. Özel hayatlarında ise, yani güvenebilecekleri Siyahlarla birlikte olduklarında ise, gizli senaryoları devreye girer; akıllı, duygulu ve kimi zamanlarda da direniş planlayan kişiler olurlar. Scott'ın belirttiği gibi, hâkim gruplar Siyahlardaki bu farklılığı zaman zaman sezerler ve onlardan şüphelenirler; onların ikiyüzlü, sinsi, yapmacık, hilekâr olduklarını düşünürler. Fakat bu ikiliğin toplumsal nedenlerini görmek yerine, bunu Siyahların ırksal doğasına ya da değişmeyen kültürüne bağlarlar.[14]

---

12 Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).

13 J.C. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, çev. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), s. 28.

14 *a.g.e.*, s. 70, 73.

Siyahların gizli senaryosunun başarıya ulaştığı en ünlü ve küresel etkisi en geniş örnek Haiti Devrimi'dir. Haiti köleleri Fransa başta olmak üzere sömürgeci güçlere karşı direnebilmiş, 1804'te başarıya ulaşarak tarihin ilk ve tek köle devrimini gerçekleştirebilmiş, Batı yarımkürenin ikinci bağımsız modern devletini kurabilmişti. Fakat devrim, ölçeğine ve radikalliğine rağmen, Batı düşünce dünyasında hak ettiği değeri uzun bir süre göremedi. Bunun çeşitli sebepleri var. Aydınlanma düşünürlerinin ezici çoğunluğu için kölelik bir metafordu, somut kölelikle çoğu zaman hiç ilgilenmediler. Haiti Devrimi, Aydınlanmanın bu anlamda sahte olan evrenselciliğini ifşa ettiği için birçok Avrupalı isyanı yok saydı. Ayrıca Beyaz Avrupalılar, Siyah kölelerin böyle bir devrim yapabileceğini tahayyül dahi edemiyordu. Uyuşuk, uysal, aptal, durumundan memnun, tam olarak insan bile olmayan bu canlılar nasıl olur da bu çapta bir isyana kalkışabilirlerdi? Ralph Trouillot, bu zorlanmayı Haiti Devrimi'nin Beyazlar için düşünülemeyen, tahayyül edilemeyen, imkânsız bir olay (*unthinkable event*) olmasıyla açıklar. Düşünülemez, tahmin edilemez, tahayyül edilemezdi çünkü Beyazların düşünme-görme biçimleri ve kavramsal araçları böylesine bir devrimi anlamakta yetersiz kalıyordu.[15] Avrupalı Beyaz Marksistler bile, proletaryadan devrim bekledikleri bir çağda kölelerin yaptığı bu devrimi tam olarak nereye koyacaklarını ve nasıl kavramsallaştıracaklarını bilemediler ve uzun süre yok saydılar.[16] Susan Buck-Morss ise Avrupa-merkezciliğin inşası ile Haiti Devrimi'nin yok sayılışı arasında yakın bir bağ görür. Ayrıca Hegel'in köle/efendi diyalek-

---

[15] Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, (Boston: Beacon Press, 1997), s. 72-103.

[16] Haiti Devrimi'ni hakkıyla inceleyen ilk Marksistin bir Siyah olması bu nedenlerle tesadüf değildir. C.L.R. James, *Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, (New York: Vintage Books, 1989 [1938]). Siyah Marksizminin gelişimi için bkz. Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000).

tiği üzerine düşüncelerini –Haiti'den bahsetmese de– Haiti Devrimi bağlamında geliştirdiğinin olgusal olarak neredeyse kesin olduğunu, fakat Hegel uzmanlarının yaklaşık iki yüzyıl boyunca bu olası bağlantı üzerine hiç düşünmediklerini ve yazmadıklarını vurgular.[17] Özetle, ister liberal ister Marksist olsunlar, Avrupalı entelektüeller Beyaz ve Avrupa-merkezci olduklarının farkında olmadıkları için, yani düşüncelerini liberalizm ve Marksizm kadar Beyazlıklarının ve Avrupalılıklarının da belirlediğini bilmedikleri için, bu önemli ve ilginç olayın mahiyetini uzun süre kavrayamadılar.[18] Ancak, bu türden kavrayışsızlık, görmeme, ilgilenmeme ve küçümseme hâlleri sadece Avrupalılara ve Beyazlara özgü değildir; özü itibariyle güçlü ve imtiyazlı olmakla ilgili oldukları için, Dünya'nın çeşitli yerlerindeki egemen gruplara mensup entelektüellerde de görülebilir.

Daha önce belirttiğim gibi, Siyahların Beyazlık bilgisi köken olarak entelektüel bir bilgi değildir; bütün Siyahlarda olan hayati bir bilgidir. Fakat bu "halk bilgisi" doğal olarak ilk defa Siyah entelektüeller tarafından yazılmaya başlandı. ABD'de Siyahlar en az iki yüzyıldır ırkçılığın Beyazların düşünme, duygulanma, davranma biçimlerini nasıl şekillendirmiş olduğuna dair metinler üretiyorlar.[19] Bunu hem hayatta kalmak, hem de Beyazlığı yüceltip Siyahlığı küçük düşüren kültürel yapıları değiştirebilmek

---

[17] Susan Buck-Morss, Hegel, *Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).

[18] Örneğin Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı* kitabında Haiti Devrimi'ni sadece iki defa anar. Hobsbawm kitabını asıl olarak Fransız ve Sanayi devrimlerinin etkileriyle sınırlandırmış olsa da, bu, Haiti Devrimi'ni önemsememek için yeterli bir neden değildir; çünkü Haiti Devrimi, bahsi geçen iki devrimle de doğrudan ve dolaylı olarak yakından ilişkilidir. Bkz. Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789-1848*, (Londra: Abacus Press, 2002), s. 91, 115.

[19] Siyah entelektüellerin Beyazlık üzerine son iki yüzyıldır yazdıklarının bir derlemesi için bkz. David R. Roediger (der.), *Black on White: Black Writers on What it Means to be White*, (New York: Schocken Press, 1998).

için yapıyorlar.[20] Beyazlık üzerine yazmanın yanı sıra Siyah düşüncesi genel olarak Dünya'da ve özel olarak da ABD'de, Siyah insanın ne olduğuyla, ne olacağıyla ve kurtuluşunun nasıl sağlanacağıyla ilgilenmiş;[21] Siyah insanın (*human*) aynı zamanda bir kişi (*person*) olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bunları yaparken de Beyaz insana bilmediklerini ve bilmek istemediklerini göstermeye, Dünya'nın onun bildiği gibi olmadığını anlatmaya uğraşmıştır.[22] Bu anlamda Siyah radikal entelektüeller, Beyaz gibi düşünmeyi ve duygulanmayı reddeden, Beyaz dünyanın normatifliğini ve normlarını altüst eden, Beyaz ortodoksinin yolunu terk etmiş birer "sapkın"dırlar.[23]

Siyahlığın ve Beyazlığın ilişkisel oluşumunu geliştirdiği bazı önemli kavramlarla inceleyen ABD'li tarihçi ve sosyolog W.E.B. du Bois'a göre, Zenciler (*Negroes*) sadece yoksulluk ve baskı altında yaşamazlar, aynı zamanda "Kendi benliğine ötekinin [Beyaz Amerikalı] gözüyle bakan; kendi ruhunu, kendine küçümseme ve acımayla bakan bir Dünya'nın değerleriyle ölçen" bir ikili bilinçle (*double consciousness*) yaşarlar.[24] Du Bois'un ikili bilinç kavramı, ikili hayatlarda olduğu gibi, güç eşitsizliğinin bir sonucu olduğu için, sadece Siyahlara değil, ezilmiş ve aşağılanmış, dolayısıyla benliğinden utanması sağlanmış bütün ırksal ve etnik gruplara, örneğin Kürtlere de uyarlanabilir. Du Bois, Bey-

---

[20] Veronica Watson, "Lillian B. Horace and the Literature of White Estrangement: Rediscovering an African American Intellectual of the Jim Crow Era", *Mississippi Quarterly*, (Kış, 2011), s. 7.

[21] Lewis R. Gordon, *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, (Londra: Routledge, 2000).

[22] Charles W. Mills, *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, (Ithaca: Cornell University Press, 1998), s. 4-9.

[23] Anthony Bogues, *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*, (New York: Routledge Press, 2003), s. 13, 148-150.

[24] W.E.B. du Bois, *The Souls of Black Folk*, (New York: Signet Classic, 1995 [1903]), s. 45.

azlık ve imtiyaz ilişkisiyle ilgili olaraksa, Siyahlara karşı maddi ve manevi imtiyazlarla donatılmış olan Beyazların sınıfsal hiyerarşide ne kadar yukarıdalarsa ırksal olarak da o kadar imtiyazlı olduklarını söyler. Fakat du Bois'a göre sadece zengin ve mülk sahibi Beyazlar değil, yoksul ve mülksüz Beyazlar da kendi sınıflarına mensup Siyahlara nazaran imtiyazlıdırlar. Maddi anlamda Siyah muadillerine kıyasla daha güvenli, daha saygın ve daha yüksek maaşlı işlerde çalışırlar; ayrıca, Siyahlara karşı duydukları üstünlük hissi sayesinde maddi yoksulluklarını manevi olarak telafi edebildikleri bir psikolojik ücret[25] (*psychological wage*) de elde ederler. Psikolojik ücret kavramı, yoksul Beyazların ırkçılığını inceleyen ve neden Siyah işçilerle kaderlerini bir görmedikleri üzerine düşünen eleştirel sosyal bilimciler tarafından sıkça kullanılmaktadır.

Beyazlık Çalışmaları açısından bir diğer ilham kaynağı olan Siyah entelektüel ve edebiyatçı James Baldwin, eleştirilerini daha çok entelektüel ve eğitimli Beyazlara yöneltmiş; onların kendilerine ve Siyahlara dair şuursuzluğa varan bilgisizliklerini analiz etmişti. Örneğin, New York'un Harlem gettosunda doğan Baldwin, 1950'li yıllarda ünlü bir Beyaz entelektüelin büyük bir masumiyetle neden bütün Siyahların ırkçılığın çok katı olduğu Güney eyaletlerinden liberal Kuzey eyaletlerine göç etmediğini kendisine sorduğunu anlatır. Baldwin ona cevaben, Siyahların New York'a değil ancak Harlem'e göç edebildiğini söyler. Bu anekdotu aktarmamın sebebi, Beyazların en iyi yetişmişinin bile Siyahlık ve tabii kendi Beyazlığı hakkında ne kadar şuursuz olabileceğini vurgulamaktır. Nitekim Baldwin'in amacı da aynıydı: "*Zenciler insan gibi muamele görmek istiyorlar*. Bu altı kelimelik son derece açık talep, Kant'ı, Hegel'i, Shakespeare'i, Marx'ı, Freud'u ve İncil'i hatmetmiş [Beyazlar] için son derece anlaşılmazdır. Bu

---

[25] W.E.B. du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, (New York: Free Press, 1995 [1935]), s. 700-701.

fikir, derin, neredeyse bilinç düzeyinde olmayan varsayımları tehdit eder gibi görünmektedir. Bir tür panik, sanki kendilerini bir uçurumun kenarında bulmuşlar gibi, bu insanları felç etmektedir."[26]

James Baldwin, Beyazlığın bilgi dünyasına eğildiği kadar duygu dünyasına da eğilmiş, Beyazların görünüşte masumane ve naif olan duygularının arkasındaki Beyazlık hâllerini ve imtiyazlarını analiz etmişti. Baldwin yazarlığa, Medeni Haklar Hareketi'nin eşit vatandaşlık talebiyle büyük ölçüde kendiliğinden ortaya çıktığı ve sonra Martin Luther King tarafından merkezileştirdiği 1950'lerde başladı. ABD'deki bu ilk kitlesel Siyah hareketi Beyazlığın da ilk ciddi krizi anlamına geldi; çünkü artık Siyahları görmemek ve duymamak giderek zorlaşıyordu. Kriz, Güney eyaletlerinde Beyaz ırkçılığın yükselmesine ve çeşitli biçimler alan şiddetin (suikast, linç, polis şiddeti vb.) daha da artmasına yol açtı. Kuzey eyaletlerinde ise, King'in İsa ve Gandi kaynaklı şiddet-karşıtı felsefesi çok sayıda Beyaz liberal tarafından hayranlıkla izleniyor, Güneyli Beyaz ırkdaşlarının gaddarlığı ise bir şok etkisi yaratıyordu. Baldwin Kuzeyli Beyazların şiddet-karşıtı Siyah hareketine ve King'e duydukları bu duygusal hayranlıkta, Beyazların üzerine düşünmedikleri bir Beyazlık hâli ve duygusu görür. Beyaz Amerika'nın tarihinde kahramanlık ve şiddet eş anlamlıyken, Siyahlarda şiddet-karşıtlığının bir erdem olarak görülmesinin ve buna coşkulu bir hayranlık duyulmasının sebebi nedir? Beyazların kendi hayatlarını, öz-imajlarını, imtiyazlarını, egemenliklerini ve özel mülkiyetlerini korumak istemeleridir.[27]

---

[26] James Baldwin, "Fifth Avenue, Uptown: A Letter from Harlem", J. Baldwin, *Collected Essays*, der. Toni Morrison, (New York: The Library of America, 1998), s. 177.

[27] James Baldwin, *The Fire Next Time*, (Austin: Holt, Rinehart and Winston, 1990 [1963]), s. 58-59.

Benzer bir soru ABD bağlamından çıkılarak şöyle genelleştirilebilir: Egemen grupların şiddet-karşıtlığı neden çoğu zaman kategorik ve ahlaki değildir ve şiddet-karşıtlığı neden çoğu zaman sadece ezilenlerin ve alttakilerin göstermesi gereken bir erdemdir? Soru daraltılarak Türkiye için de sorulabilir: Türk tarihinde şiddet ve kahramanlık neredeyse eş anlamlıyken, şiddet içeren olaylar (fetihler, savaşlar, yağmalar vb.) sürekli kutlanırken ve şiddet kapasitesini etkili bir biçimde kullanmış sultanlara, padişahlara, komutanlara hayranlık beslenirken ve minnet duyulurken, Kürt hareketi söz konusu olduğunda şiddet neden olumsuz bir içerik kazanmaktadır ve şiddet-karşıtı Kürtler neden övülmektedir?

Baldwin, Beyazların geçmişe dair duydukları özlemin ırksallığı, yani bu duygunun Beyazlığı üzerine de yazdı. Baldwin'e göre Beyazlar, yasını tuttukları kaybolup giden geçmişe nostaljiyle bakarlar ve eskiden ırk ilişkilerinin gayet iyi olduğunu, herkesin birbirini sevip saydığını düşünürler. Oysa tek bir Siyah bile nostaljik değildir ve geçmişin yasını tutmaz.[28] Aynı şekilde, Beyazlar Amerikan tarihiyle ilgili mitlere inanıp bunlarla gururlanırken, Siyahlar asla inanmaz ve gururlanmaz. Çünkü bu mitlere inanmamak Beyazlara çok şey kaybettirebilecekken, Siyahlara hiçbir şey kaybettirmez.[29] Dahası, ne zaman bir Siyah, Beyazların tanımlarını ve kavramlarını kabul etmeyip kendi tanım ve kavramlarını ortaya koymaya başlarsa, Beyazlar tanımlama tekellerinin tehdit altına girdiğini düşünmeye başlayıp paniklerler.[30]

Baldwin'in önemi, ırkçılık ve güç arasındaki ilişkiye ve Beyaz iktidarının sürdürülmesi için geliştirilen düşünsel ve duygusal

---

[28] James Baldwin, "Nobody Knows My Name: A Letter from the South", J. Baldwin, *Collected Essays*, der. Toni Morrison, (New York: The Library of America, 1998), s. 200-208.

[29] Baldwin, *The Fire Next Time*, s. 101.

[30] *a.g.e.*, s., 69, 77.

bilinç-dışı mekanizmalara yaptığı vurgudan kaynaklanır. Bu anlamda, şiddet-karşıtı ve *Beyazlara karşı yumuşak* olan Medeni Haklar Hareketi ile şiddeti direniş ve savunma yöntemlerinden biri olarak gören ve *Beyazlara karşı sert* olan Siyah İktidarı (*Black Power*) hareketi arasındaki düşünsel köprülerden biriydi. 1960'ların ortalarında Medeni Haklar Hareketi büyük ölçüde başarılı olmuş, eşit vatandaşlık yasaları geçmiş, resmi ırk ayrımcılığı (*segregation*) yasaklanmıştı. Fakat Siyahlara yönelik polis şiddeti artarak devam ediyor, ayrımcılık yaşam alanlarında ve okullarda fiilen sürüyor, Siyahların yaşadıkları kent merkezleri ve gettolar belediye hizmeti alamıyor, Siyahlara ev kredisi verilmiyor, Vietnam Savaşı'nda ölen askerlerin oran olarak büyük çoğunluğu Siyahlardan oluşuyordu (King'in ABD içindeki şiddet-dışı politikasını öven Beyazlarla, King Vietnam Savaşı'na karşı çıktığında onu eleştiren Beyazlar aynı kişiler olabiliyordu), yani genel olarak ırkçılık her alanda devam ediyordu. Bunun karşısındaki artan hoşnutsuzluk ve sabırsızlık 1960'ların küresel çaptaki radikalliğiyle de birleşince, –Medeni Haklar Hareketi'nden çok daha radikal ve uzlaşmaz olan– Siyah İktidarı (ve bunun bir yansıması olarak Kara Panterler) hareketi ortaya çıktı.

Frantz Fanon, Siyahlık ile Beyazlığın ve sömürgeci ile sömürgeleştirilmişin psikolojik analizini yaptığı kitaplarıyla Siyah İktidarı hareketinin –Malcolm X'le birlikte– en önemli ilham kaynağıydı. Fransız sömürgesi Martinik'te doğan Fanon, çocukluğu ve erken gençliğinde Fransız evrenselciliğine inanmış, kendini Fransız gören Siyahlardan biriydi. Fakat II. Dünya Savaşı'nda ve sonra Fransa'daki üniversite hayatında bu evrenselciliğin katı ve derin bir ırkçılığı gizlediğini ve kendisinin bu ırkçılığı içselleştirdiğini, benliğinin bu ırkçılığın bir ürünü olduğunu fark etti. Buradan yola çıkarak, ilk kitabı *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de Siyahların aşağılık Beyazlarınsa üstünlük komplekslerinin birbirlerini nasıl ürettiğini ve yeniden-ürettiğini anlattı. Örneğin şöyle diyor-

du: "Evet, Antilli bir negrofobdur, bir Zenci düşmanıdır yani. (...) Avrupalının kolektif bilinçaltından beslenen Antilli, bu bilinçaltının barındırdığı arketiplerin tümünü az çok kendine mal etmek zorunda kalmıştır. (...) Yapılacak pek bir şey yok, kafaca bir Beyazım çünkü ben de. Ve böyle olduğum için de kendimdeki Siyahlığı, yani varlığımın özünü, mayasını küçük görüyor ve ondan tiksiniyorum."[31] Fanon'a göre Siyahlar öz-değer (benlik değeri) duygusundan yoksundur, çünkü Zenci, Beyazların Zenci dediği ve öyle gördüğü kimsedir; beyaz kitaplarla, beyaz şarkılarla büyümüş, hayatı boyunca beyazlaşmaya çalışmış, kendini hep diğer Zencilerle kıyaslayıp, onlardan üstün olduğuna ve kendisinin Zenci olmadığına inanmıştır. Fanon'un bu psikolojik analizleri, en önemli amaçları arasında öz-saygı ve öz-tanımlama olan Siyah İktidarı'nı etkilemişti. Artık Siyahlar kendi kendilerini tanımlayacak, tarihlerini kendileri yazacak, Beyazların onlar hakkında ne dediğini umursamayacak, kendilerini beğenecek ve seveceklerdi. ABD'de 1960'ların ikinci yarısında Zenci'nin (*Negro*) yerini Siyah'ın (*Black*) alması, "Siyah güzeldir" gibi sloganların ortaya çıkması, kadın erkek Siyahlarda davranış kalıplarının ve vücut dilinin değişmesi (daha gururlu ve sert yürü-mek, durmak, bakmak, Afro tarzda saç bırakmak vb.) hep bu öz-saygı ve öz-tanımlama akımının ürünüdürler.[32]

Fanon'un ABD'deki Siyah hareketleri üzerindeki asıl etkisi, Fransa'nın Cezayir'deki sömürgeciliğini analiz ettiği *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabıyla oldu. Fanon bu kitabında da, Beyaz insan ile Siyah insanınkine benzer bir şekilde, sömürgeci ile sömürgeleştirilenin ilişkiselliğini, yani bu "tipler"in ırksal ve kolonyal ilişki-

---

[31] Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, (İstanbul: Versus Kitap, 2009), s. 214-215.

[32] Bu sürecin görseller eşliğinde iyi bir özeti için bkz. Nell Irvin Painter, *Creating Black Americans: African-American and its Meanings, 1619 to the Present*, (New York: Oxford University Press, 2007), s. 317-347.

ler-karşılaşmalar neticesinde nasıl birlikte doğup evrildiğini anlatır. Sömürgeci, çıplak şiddetle sömürgeye gelmiş, yerleşmiş ve orada ancak çıplak şiddetle barınabilmiştir. Ne var ki, şiddet sadece fiziksel değil, aynı zamanda sembolik ve kültüreldir; sömürgeci kendi değerlerini evrensel, uygar ve üstün olarak gösterir, şehirleri ve kırsalı kahraman generaller ve devlet adamlarının isimleri/heykelleriyle donatır ve sömürgeleştirilmişin kültürünü her fırsatta aşağılar ve ondan utanılmasını sağlar. Bunun karşısında, "Ötekinin sistematik inkârı ve ötekini her tür insani özellikten yoksun bırakmaya yönelik delice kararlılık nedeniyle sömürgecilik sömürge insanını kendisine sürekli 'Aslında ben kimim?' sorusunu sormaya zorlar."[33] Fanon bu soruya doğru cevabın ancak sömürgesizleştirme esnasında verilmeye başlandığını iddia eder. Özellikle sömürgecilik karşıtı şiddet, sömürgeleştirilmiş insanı aşağılık kompleksinden ve korkaklıktan kurtararak, onu ayağa kaldırır, ona gereken öz-güveni ve öz-saygıyı verir, onu nesne olmaktan kurtarıp özne yapar. Bu yeni insanın doğuş ânına, kendi arasındaki kan davalarını bırakıp ortak düşmana yönelen bir halkın doğuş ânı da eşlik eder.

Fanon, Türkiye'deki Kürt hareketini de benzer sebeplerle etkilemiş olan bu iki kitabıyla, ABD tarafından sömürgeleştirilmiş olduklarını düşünen yeni bir Siyah kuşağın gereksinim duyduğu düşünceleri temin etmişti. Bu yeni kuşağa göre, Medeni Haklar Hareketi ve King'de cisimleşen kendini Beyaz insana kabul ettirme ve sevdirme isteği, Zenciliğin ve sömürgeleştirilmişliğin temel özelliğiydi. Oysa Siyahlar, Beyazlığa dair ne varsa reddetmeli ve onların yerine kendi öz-tanımlamalarını, öz-saygılarını ve öz-savunmalarını ikame etmeliydiler. Bütün bu düşünceler, Siyah İktidarı'nın kurucu lideri olarak görülen Stokely

---

[33] Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, (İstanbul: Versus Kitap, 2007), s. 244.

Carmichael'ın *Black Power*[34] kitabında izlenebilir. Carmichael'a göre sömürgeciliğin temel niteliği coğrafi uzaklık değil, nesnel baskı ve sömürü ilişkileridir. Benzer bir biçimde, ırkçılık da bireysel ve yapısal-kurumsal olarak ikiye ayrılır ve hayati olan ırkçılık yapısal-kurumsal ırkçılıktır; çünkü bu, bir ırkı aşağıda diğer ırkı da yukarıda tutmak için organize edilmiş kurumsal bir yapıya ve bu yapının ürettiği yapısal eşitsizliğe işaret eder. Bu yapısal ırkçılık sayesinde bireysel olarak ırkçı olmayan Beyazlar da ırkçı sistemden faydalanırlar.[35] İleride tartışacağım üzere, Türkiye'de de Türkleri yukarıda/içeride, Türk olmayanları ise aşağıda/dışarıda tutan bir kurumsal-yapısal Türkçülük vardır ve yapısal Türkçülükten bireysel olarak Türkçü veya Türk milliyetçisi olmayan kişiler de faydalanmaktadır.

Carmichael, Beyazların duygusal stratejilerini ve duygu hâllerini de eleştirir. Carmichael'a göre Beyazlar, sisteme ayak uydurmuş ya da entegre olmuş Siyahları çok takdir ederler; çünkü bu Siyahlar "ırk sorununu aşabilmiş"lerdir. Başka bir deyişle, ırk sorununu aşması beklenenler ırk sorunundan faydalananlar değil, ırk sorunundan dolayı cezalandırılanlardır. Az sayıda Beyaz dönüşmeye başlasa ve bir anlamda Beyazlıklarını terk etmeye çalışsa da, çoğu Beyaz liberal atılması gereken radikal adımı atmaktan çekinir. Siyahların arasına girerek ve Siyahlar arasında politika yaparak, "anlamsız" orta-sınıf hayatlarından çıkıp hayatlarına bir anlam katmaya çalışırlar ve tabii Siyahların durumuna dair hissettikleri suçluluk duygusundan da kurtulurlar. Fakat kendi Beyaz cemaatleri arasında ırkçılık-karşıtı örgütlenmelere girmezler ve cemaatlerini terk edemezler. Siyahlar arasındayken de Siyahlara akıl vermekten, içselleştirilmiş paternalizmlerinden

---

[34] Türkçesi için bkz. Stokely Carmichael ve Charles V. Hamilton, *Siyah İktidar*, çev. Can Yücel, (İstanbul: Ant Yayınları, 1968).

[35] Stokely Carmichael ve Charles V. Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation in America*, (New York: Vintage Books, 1967), s. 3-6, 47.

bir türlü kurtulamazlar.[36] Zihinsel bir alışkanlık hâline gelmiş haklılık duygusu, daha iyi bildiğine, daha rasyonel düşünebildiğine dair kendiliğinden bir inanç olarak tarif edilebilecek paternalistlik, ileride göreceğimiz gibi, Kürtlerin çevrelerindeki Türkleri tarif ederken sık dile getirdikleri bir eleştiridir.

Siyah İktidarı fikriyatı, yarattığı etkiyle Beyazlığı ciddi bir benlik ve kimlik krizine soktu. Birincisi, Siyahların kendi kendilerine, kendileri için belirlediği davranış, tavır, düşünme, giyinme biçimlerine ve kendi kendilerini tanımlamalarına yaptığı vurguyla Siyah dünyada radikal değişimlere yol açmıştı. Sözcük seçimi kendi başına önemliydi; çünkü Carmichael'ın söylediği gibi, örneğin Batı yarımküre yerlilerine "vahşi" demek ve bunu deme gücüne sahip olabilmek, bu insanların soykırımı dahil bütün bir kıtanın kolonizasyonunu meşrulaştırmıştı.[37] İmtiyazlı grupların bu sözcük değişimlerine (*Negro* ve *Nigger*'ın yerine *Black*) neden direnmeye çalıştığını da açıklar bu. Sonuç itibariyle Beyazlar, artık çok daha öz-güvenli, uzlaşmaz, kendi tanımlarını/kavramlarını kullanan ve bunları kullanmayan Beyazlara çok sert davranabilen yeni bir Siyah kuşağıyla karşı karşıyay-dılar. İkincisi, *Black Power* ırkçılık tartışmalarının odağına yapısal eşitsizlikleri, Beyazlık imtiyazlarını ve bu imtiyazlarla birlikte gelen Beyazlık hâllerini koyarak, kendisini ırkçılık probleminden azade gören çok sayıda Beyazı tam da bu problemin bir parçası olarak analiz etmeye başlamıştı. Bu ikili meydan okumaya cevaben Beyazların önemli bir kısmı daha da ırkçılaştı veya muhafazakârlaştı. 1968'den 1990'ların başlarına kadar, Jimmy Carter istisnası bir yana bırakılırsa, bütün başkanlık seçimlerini Cumhuriyetçi adayların kazanması kısmen bununla ilgilidir. Fakat aynı zamanda birçok Beyaz da giderek radikalleşti ve kendilerini

---

[36] *a.g.e.*, s. 28, 31, 81-83.

[37] *a.g.e.*, s. 34-37.

ırkçılık-karşıtı mücadeleye adadı. Kara Panterler'in kurucularından Eldridge Cleaver bunu tespit ediyordu: "En büyük değişim (...) Beyaz gençlikte yaşanmaktadır. Kahraman bildiklerinin zalim olduğunun bilincine varan bu insanlar, en büyük psişik acıyı yaşayanlardır. Beyazların yaşlı ve genç kuşakları arasındaki iletişim ve karşılıklı anlama bir krize girmiştir."[38]

Siyah İktidarı'nın Güney Afrika'daki muadili ise Siyah Bilinci (*Black Consciousness*) hareketiydi.[39] Irkçı *apartheid* rejimine karşı mücadelenin öncü partisi Afrika Ulusal Kongresi'nin (*African National Congress,* ANC) Nelson Mandela, Oliver Tambo ve Walter Sisulu gibi liderleri 1960'ların ortasına gelindiğinde ya cezaevinde ya da sürgündeydiler. Devletin artan baskısıyla birlikte, ülke içinde Siyah çoğunluğu harekete geçirebilecek herhangi bir Siyah hareketi kalmamıştı. Beyaz liberallerin hâkim olduğu *apartheid* karşıtı birkaç siyasal oluşum vardı; fakat bunlar sisteme karşı cesur politikalar geliştirmedikleri için kitleleri etkilemekte başarısız oluyorlardı. Bu hareketlerden biri, Beyaz ve Siyah üniversite öğrencilerini bir araya getiren Güney Afrika Öğrencileri Ulusal Birliği'ydi (*National Union of South African Students,* NUSAS). Siyah öğrencilere göre NUSAS'taki Beyazlar sistemden radikal bir kopuşu göze alamıyorlar, kritik anlarda sistemle uzlaşmaya gidiyorlar ve okullarından mezun olduklarında iş ve aile sahibi olup konformist hayatlar sürerek sisteme dahil oluyorlardı. Bu zaaflarına rağmen, içselleştirmiş oldukları üstünlük duygusuyla ve paternalizmle Siyahlara öğretmenlik taslamaktan da bir türlü vazgeçmiyorlardı. Steve Biko'nun liderliğindeki

---

[38] Eldridge Cleaver, *Soul on Ice,* (New York: Delta Press, 1999 [1968]), s. 91-92.

[39] İki hareketin karşılaştırmalı ve kapsamlı bir analizi için bkz. George M. Fredrickson, *Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa,* (New York: Oxford University Press, 1995).

Siyah Bilinci hareketi işte bu bağlamda, Siyah öğrencilerin NUSAS'tan kopup 1968'de kendi örgütleri Güney Afrika Öğrenci Örgütü'nü (*South African Student Organisation*, SASO) kurmalarıyla ortaya çıktı.

Düşüncelerini ve siyasetini Fanon ve Carmichael gibi düşünürlerin etkisi altında şekillendirmiş olan Biko'ya göre, *apartheid* karşıtı mücadelede Siyahlar, Beyazlarla aynı örgüt içinde olmamalıydılar. Çünkü bu tarz birliktelikler, Siyahların aşağılık kompleksi ve çekingenlikleri ile Beyazların üstünlük kompleksleri ve özgüvenlerini aynı çatı altında birleştirdiğinden, kaçınılmaz olarak Beyaz üstünlüğünü ve Siyah güçsüzlüğünü yeniden üretiyorlar, dolayısıyla ortadan kaldırmayı amaçladıkları *apartheid*'ı paradoksal bir biçimde güçlendiriyorlardı. Bu başarısızlıklarının yanında, Beyaz liberallerin vicdanını rahatlatma gibi bir işleve sahiptiler. Siyahlarla aynı ortamlara girerek vicdanlarını rahatlatan Beyazlar, Siyahların yanından ayrılıp Beyaz hayatlarına döndükleri zaman artık suçluluk duygusu da duymuyorlardı:

> Yapay entegre çevreler, Siyahlar üzerinde uyuşturucu etkisi yapmaktan ve suçluluk duygusundan mustarip Beyazlara belirsiz bir tatmin sunmaktan başka bir işe yaramadığı hâlde, insanları bir şeylerin yapıldığına inandırmaktadır. (...) Öncelikle, siyah-beyaz çevreler, neredeyse her zaman Beyaz liberaller tarafından yaratılır. Siyahlarla tam özdeşlik iddialarına bir kanıt olarak, "zeki ve konuşkan" birkaç Siyahı "evlerine çay içmeye" çağırırlar; orada herkes birbirine aynı bayat soruyu, "Güney Afrika'da değişimi nasıl sağlayabiliriz?" sorusunu sorar. Biri bu çay partilerini artırdıkça kendini daha liberal addeder ve vicdanını dizginleyip körelten suçluluktan da daha bir azade hisseder. Böylece kendi beyaz çevrelerinde –yalnızca Beyazların girebildiği otellerde, plajlarda, restoran-

larda ve sinemalarda– daha hafif bir yükle dolaşmakta ve kendisini geri kalan herkesten farklı hissetmektedir.[40]

Biko, Beyazlık eleştirisini Beyazların en kötülerine değil, en iyilerine yöneltiyordu. Başka bir deyişle, kendilerini ırkçılık sorunun dışında gören Beyazları, yapısal ırkçılıktan faydalanan ve o ırkçılığın bir ürünü olan imtiyazlı, konformist ve paternalist Beyazlar olarak tarif ediyordu. *Apertheid* karşıtı mücadelenin ırk bazlı değil, sınıf bazlı örgütlenmesini öneren Beyaz Marksistler hakkındaki şu eleştirileri, ki bazı sözcük değişiklikleri yapıldığı takdirde rahatlıkla bir Kürt tarafından Türk Marksistleri için de söylenebilirdi, bu bağlamda okunmalıdır:

> Bu ülkede bazı Beyazlar sınıf analizini benimserler çünkü bizi ırkla ilgili her şeyden koparmak isterler. Onlar da Beyaz oldukları için bunun kendilerine geri döneceğini düşünürler. Sorun budur. Yani onların çoğu, sınıf analizini bir savunma mekanizması olarak benimserler ve buna ikna olurlar çünkü bunu daha konforlu bulurlar. Ve tabii bunların bir kısmı aşırı şekilde bağnaz, dogmatik ve had safhada kibirlidir. Hakiki bir Marksist olabilmek için, kendilerinden ne derece feragat etmek zorunda olduklarını pek de bilmezler.[41]

Fakat Biko'nun eleştirileri Beyazlıkla sınırlı değildi. *Apartheid*'ın sistematik olarak yaratıp kurumsallaştırdığı ırk hiyerarşisi ve güç farklılaşması, hiyerarşinin tepesindeki en iyi Beyazları bile nasıl öz-güven ve haklılık duygularıyla donatıyorsa, hiyerarşinin altındakileri da korkak ve çekingen yapıyor, kendilerinden utanmalarını sağlıyordu. Bu nedenle Siyahlar kendi kendilerine örgütlenmeyi, kendi kararlarını kendileri vermeyi, kendi kader-

---

[40] Steve Biko, "Beyaz Derilerin Altında Siyah Ruhlar mı?", S. Biko, *Siyah Bilinci*, der. Barış Ünlü, çev. Onur Eylül Kara, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), s. 29-30.

[41] Steve Biko, "Steve Biko ile Söyleşi", S. Biko, *Siyah Bilinci*, der. Barış Ünlü, çev. Onur Eylül Kara, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), s. 117.

lerini kendi ellerine almayı, kendilerinden (görünüşlerinden, dillerinden, tarihlerinden) gurur duymayı ve böylece ayağa kalkıp cesur ve cüretkâr olmayı öğrenmeliydiler. Siyah Bilinci hareketinin arkasındaki bu düşünceler, ırkların ayrılığını savunan ve bunun için somut ve soyut duvarlar inşa eden *apartheid* rejiminin başlarda hoşuna gitti. Siyah Bilinci'nin, ırkların bir aradalığını ve Siyahlar ile Beyazların birlikte örgütlenmesini savunan ANC'nin aksine, *apartheid*'ın yarattığı bölünmüşlüğü ve ayrılığı daha da keskinleştireceği hesap ediliyordu. Fakat evdeki hesap çarşıya uymadı. Siyah Bilinci ve Steve Biko, 1970'lerin başlarından itibaren yeni bir Siyah kuşağını hızlı bir şekilde radikalleştirdi. Bu yeni kuşak, bir önceki kuşağa göre çok daha gururlu, uzlaşmaz ve öz-güvenliydi. *Apartheid*'ın sonunu da, tabii ülke dışındaki dinamiklerle birleşerek, ANC'nin devşirmeyi becerdiği bu yeni kuşak getirecekti. Fakat Siyah Bilinci sayesinde değişip dönüşenler sadece Siyahlar olmadı. Siyah Bilinci'nin eleştirileri Beyaz liberal ve solcularda bir benlik ve kimlik krizine yol açmıştı. Zannettikleri ve umdukları gibi olmadıklarını söyleyen bu radikal eleştiri, giderek daha çok sayıda Beyazın Beyazlık hâllerini fark etmesini sağladı. Bu da doğal olarak birçok Beyazın radikalleşmesine ve *apartheid*'ın sonunu getirmek için kendisini feda etmesine yol açtı.[42] Ayrı örgütlenmeyi savunarak başlayan küçük bir öğrenci hareketi, sonunda Güney Afrika'yı dönüştürecek bir fikir ve tavır devrimine yol açmıştı.

Fanon, Carmichael ve Biko gibi radikallerin düşüncesinde cisimleşen Beyazlık ve Zencilik eleştirileri ve bu eleştiriler bağla-

---

[42] Bu radikal Beyazlardan biri 1978'de suikastla öldürülen Richard Turner'dır. Siyah Bilinci hareketiyle yakın ilişkileri olan Turner'a göre, "Beyaz liberaller" ilk önce Beyaz, sonra liberaldiler. Oysa bunun tam tersi olmalıydı; yani "Beyaz liberal" değil, "liberal Beyaz" olmalıydılar. Richard Turner, *The Eye of the Needle: Towards Participatory Democracy in South Africa*, (Johannesburg: Ravan Press, 1980), s. xviii.

mında oluşan kitlesel hareketler, farklı kıtalardaki Beyazları Beyazlıklarının farkına vardırarak ve Zencileri Siyahlara dönüştürerek, güç hiyerarşilerinde büyük bir dönüşüme yol açtı. Bu sürece paralel olarak ortaya çıkan Siyah Feminizmi ise, hem Siyah erkek radikallerin cinsiyetçiliklerini, maçoluklarını, erkeklik hâllerini ve imtiyazlarını, hem de Beyaz kadın yoldaşlarının Beyazlık imtiyazlarını ve hâllerini eleştiriyordu. İşte Beyazlık Çalışmaları, bütün bu meydan okumalar sonucunda, ABD'de 1980'lerde, Güney Afrika'da ise 1990'larda akademinin çeperlerinde ortaya çıkmaya başladı. Zaman içinde etkisini giderek artırdı, anaakım akademiye girmeyi başardı ve –odağına ezilenleri ve dezavantajlıları değil de yukarıdakileri ve imtiyazlıları koyarak– Irk ve Etnisite Çalışmaları'nı baş aşağı çevirdi. Türklüğün de Beyazlığınkine benzer meydan okumalarla karşı karşıya olduğu düşünülürse, ortaya çıkması muhtemel bir Türklük Çalışmaları alanının bu yeni perspektiften öğreneceği çok şey olabilir.

Beyazlık Çalışmaları'nın sosyal bilimlere belki en önemli katkısı, ırkçılık nosyonuyla bakıldığında anlaşılması ve görülmesi mümkün olmayan Beyazlık fenomenlerini anlaşılır ve görünür kılabilmesidir. Bunlar arasında Beyazlığa mahsus ve Beyazlıktan kaynaklı bilme, görme, duyma, algılama ve bilmeme, görmeme, duymama, algılamama biçimleri; duygulanma ve duygulanmama hâlleri; haklılık, normallik duyguları; bilincinde olunmadan faydalanılan, kişinin hazır bulduğu imtiyazlar; alışkanlıklar, eğilimler, refleksler ve Beyazlık söylemleri var. Bu görece yeni sosyal bilim yaklaşımının, milliyetçilik nosyonuyla bakıldığında yeterince iyi anlaşılmayan ve görülmeyen benzer Türklük fenomenlerini de anlaşılır ve görünür kılabileceğini düşündüğümden dolayı, Beyazlık Çalışmaları'nı ana hatlarıyla tanıtmak istiyorum. Bu sayede, ırksal bir kategori olan Beyazlığın etnik bir kategori olan Türklükle birçok benzer özelliği olduğunu; benzer-

liklerin ise güç ilişkileri ve hiyerarşisindeki imtiyazlı konumlardan kaynaklandığını gösterebilmeyi umuyorum.

Irksal Sözleşme ve Beyazlık Çalışmaları

Bir literatür olarak Beyazlık Çalışmaları'nı kavramsal olarak en çok etkilemiş eserlerden biri, Siyah felsefeci Charles W. Mills'in 1997'de yayımlanan *The Racial Contract* adlı kitabıdır. Mills'e göre, Beyazlık imtiyazlarının ve hâllerinin temelinde Beyazların kendi aralarında vardığı bir formel ve enformel mutabakatlar bütünü, bir Irksal Sözleşme vardır.[43] Bu sözleşmenin temel amacı, Beyaz olanları olmayanlara nazaran sistematik bir şekilde imtiyazlı ve avantajlı kılmaktır. Böylece Beyazlar, Beyaz-olmayanların emeğini, toprağını, kaynaklarını sömürebilmekte ve aynı zamanda onlara karşı üstünlük duygusu besleyebilmektedir. Belki en önemlisi, bu sözleşmeden yararlanabilmek için mutlaka ırkçı olmanın ya da Beyaz-olmayanlara yapılan katliamlara ve baskılara doğrudan katılmanın gerekmemesidir. Mills, "Bütün Beyazlar imzacı olmasa da, hepsi Sözleşmeden faydalanır"[44]

---

[43] Beyazlık Çalışmaları ile Kadın Çalışmaları arasındaki bağlantı, *The Racial Contract* kitabında da gözlemlenebilir. C. Mills, Irksal Sözleşme kavramını Carole Pateman'ın *The Sexual Contract* kitabından esinlenerek inşa etti. Pateman'a göre, toplumsal sözleşmelerle kurulduğu söylenen modern sivil toplum aynı zamanda kadınların bedeni üzerinde erkeklere hak ve iktidar veren bir patriyarkal düzendir, bu anlamda toplumsal sözleşme sadece erkeklerin bir araya gelip "imzaladığı" cinsel bir sözleşmedir. İlk cinsel sözleşmenin eşitsizliği, sonradan kendisini kurumların işleyişinde, iş ve evlilik sözleşmelerinde de üretmiştir. Bkz. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988). İki sosyal bilimcinin sözleşme metaforu üzerinden girdikleri güncel bir diyalog için bkz. Carole Pateman ve Charles W. Mills, *Contract and Domination* (Cambridge: Polity Press, 2007). Monique Wittig de toplumsal sözleşmeyi heteroseksüel bir sözleşme olarak tarif eder. Wittig, *a.g.e.*, s. 65-72.

[44] Charles W. Mills, *The Racial Contract* (Ithaca: Cornell University Press, 1997), s. 11.

derken bunu kasteder. Dolayısıyla sözleşmenin işleyişini anlayabilmek için kaç Beyazın aktif olarak "imzaladığına" bakmaktansa, kaç Beyazın aktif olarak sözleşmeye direndiğine de bakılabilir.

Fakat bu tespit, bugün Beyaz kabul edilen herkesin, her ailenin, her etnisitenin eskiden de Beyaz kabul edildiği anlamına gelmiyor. 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa'dan ABD'ye gelen "beyaz tenli" Avrupalı göçmenler (İrlandalı, İskoç, İtalyan, Polonyalı, Yunan vb.) başlarda Beyaz olarak kabul edilmemişlerdi. Örneğin İrlandalılar, Amerikalı Beyazlar tarafından Siyahlarla kıyaslanıyor, ırk hiyerarşisinde onların sadece biraz üstünde görülüyorlardı. Maddi dünyadaki konumları açısındansa gerçekten benziyorlar, çünkü derin bir yoksulluk içinde yaşıyorlardı. Bu nedenle, tarihçi David Roediger'in gösterdiği gibi, İrlandalılar Beyaz olmak için çabalamak, Beyazlık performansları sergilemek, kendilerinin de Beyaz olduğunu ispat etmek zorundaydılar. İrlandalı yoksullar Beyaz işçi sınıfına dönüşmeleri sürecinde kendilerini ayırmak için Siyahlara karşı yoğun bir ırkçılık geliştirdiler.[45] Bu tabii ki İrlandalılara özgü bir çaba değildi. Kendi yurtlarındaki baskılardan ve yoksulluktan kaçmış milyonlarca göçmen, yeni ülkelerinde kendilerini kabul ettirebilmek için o yeni toplumun ve devletin kurallarına bağlı olmaya çok daha hevesliydiler.[46] Mills de, Avrupalı göçmenlerin ABD'ye ayak bastıkları yer olan Ellis Adası'nda, göçmenlik işlemleri ve sağlık kontrolleri yapılırken, ilk öğrendikleri kelimenin *Nigger* ("pis Zenci") olduğuna dair şakayı aktarırken bunu anlatır.[47] Sonuçta milyonlarca Avrupalı göçmen kendilerini Beyaz olarak kabul ettirebildiler.

---

[45] David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, (Londra: Verso, 2007), s. 133-139.

[46] David R. Roediger, *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White*, (New York: Basic, 2006).

[47] Mills, *a.g.e.*, s. 58.

Bugün bu insanlar etnik kimliklerini (İrlandalı, İtalyan, Yunan vb.) kısmen korusalar da, birçok "gerçek Beyaz"dan "daha Beyaz"dırlar ve bireysel ırkçılığa bu gruplarda daha sık rastlanabilir. ABD'ninki kadar olmasa bile, modern tarihi göçlerle şekillenmiş bir başka göçmen ülkesi olan Türkiye'de Müslüman göçmenlerin Türkleşmesi ve Türklük Sözleşmesi'ne katılım süreçlerini kitabın ileriki bölümlerinde benzer bir perspektifle ele alacağım.

Teorik olarak Beyaz olabilecek olanların (açık tenli ve Hıristiyan) Beyaz olmak için pratikte bu kadar çabalaması, Beyazlığın sınıflar-üstü ve etnisiteler-üstü bir imtiyaz dağıtım sistemi olduğunu gösterir. Bundan her Beyazın Beyazlıktan aynı şekilde ve aynı oranda faydalandığı değil, az ya da çok hepsinin faydalandığı sonucu çıkmaktadır. Hukukçu Cheryl Harris'in Beyazlığı bir mülkiyet olarak incelerken anlatmak istediği de budur. Beyazlık, kişiye hayat boyu maddi ve manevi büyük avantajlar getiren bir mülkiyettir ve bu mülkiyet, hukuk dâhil, pek çok araçla korunmaktadır. Harris, Jeremy Bentham'ı takiben, mülkiyetin en başta bir imtiyaz beklentisi olduğunu vurgular.[48] Sosyolog George Lipsitz de benzer bir şekilde Beyazlığı bir yatırım alanı olarak tarif eder. Beyazlar kaynaklarla, fırsatlarla ve iktidarla dolu bu alana yatırım yaparlar ve bu sayede çeşitli biçimleriyle sermaye biriktirirler.[49]

Harris, Beyaz olmakla Siyah olmak arasındaki mülk sahipliği ve mülksüzlük farkını, büyükannesinin deneyimi üzerinden örneklendirir. Büyükannesi Siyah bir ailenin çocuğudur, fakat çok sayıda Siyah ailede görülebildiği gibi, eskiden yapılmış ırklar-

---

[48] Cheryl I. Harris, "Whiteness as Property", *Harvard Law Review*, c. 106, n. 8, (Haziran, 1993), s. 1729.

[49] George Lipsitz, *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*, (Philadelphia: Temple University Press, 2006).

arası cinsel birleşmeler nedeniyle ten rengi açıktır, başka bir deyişle dışarıdan Beyaz olarak algılanabilmektedir. Bu sayede kamusal hayatında Beyaz rolü oynayabilmiş, özel hayatında ise maskesini çıkararak, kendine "yeniden girerek" (*re-enter*), Siyah olmuştur. Her Siyah gibi Beyazlığın otomatik olarak büyük imtiyazlar getirdiğini bilen bu kadın, Beyazlık performansını hem kendisi hem de ailesi için gerçekleştirmek zorundaydı.[50] Harris'in büyükannesi ABD'de "geçiş" (*passing*) denilen bu kimlik değişimini her gün yaşıyordu fakat açık tenli Siyahlarda bu nadirdir, çünkü her gün Beyazlığa girip çıkmak çok risklidir. Fark edildiği takdirde bunun büyük bedelleri olacaktır. Bu nedenle Beyazlığa geçiş yapanlar bunu çoğunlukla Siyahlığa bir daha geri dönmemek üzere yaparlar. Tarihçi Allyson Hobbs, açık tenli Siyahların geçiş yaparak geride ailelerini, cemaatlerini, arkadaşlarını, kimliklerini bıraktıklarını, onları geri dönüşsüz bir şekilde nasıl "kaybettiklerini" anlatır. Dolayısıyla Beyazlığın getirdiği mülkiyetin yanında, Siyahlığı terketmenin (sürgün) getirdiği kayıplar da bir inceleme konusudur.[51] Türkiye'nin tarihine ve gündelik hayatına bakıldığında, dinlerini veya etnisitelerini bütünüyle terk edip Türklüğe kesin geçiş yapan milyonlarca insan olduğu gibi, kamusal hayatta her gün Türklüğe geçen ve sözgelimi akşamları özel hayatlarına döndüklerinde kendilerine yeniden giriş yapan (Ermeniliğine, Kürtlüğüne vb. *geri dönen*) milyonlarca insanın olduğu da görülecektir.

Charles W. Mills, *The Racial Contract* kitabında, devlet ve kurumlarının inşasının, yapılanışının ve işleyişinin sözleşme tarafından şekillendiğini söyler. Fakat bunun da ötesinde, sözleşme aynı zamanda bireylerin davranış tarzlarını, neyin iyi neyin kötü

---

[50] Cheryl, *a.g.m.*, s. 1710-1713.

[51] Allyson Hobbs, *A Chosen Exile: A History of Racial Passing in American Life*, (Cambridge: Harvard University Press, 2014).

olduğunu, kimlere yapılan kötülüklerin önemseneceğini kimlere yapılan kötülüklerin kötülük olarak görülmeyeceğini belirleyen bir ahlak sözleşmesidir. Benzer şekilde, sözleşme bireylerin bilgi ve bilgisizlik dünyalarını da belirler. Beyazlar, bulundukları konumu haklı çıkarmak ve bulundukları konumun başkalarının ezilmesi ve sömürülmesi üzerine kurulduğunu inkâr edebilmek için belli konularda hiç bilgilenmemek ve tarihsel-sosyolojik bir bilinç geliştirmemek zorundadırlar. Mills şöyle der: "Kişi dünyayı yanlış bir şekilde görmeyi öğrenmelidir, fakat bu yanlış anlamalar bütününün seküler veya dini epistemik otoriteler tarafından doğru olarak kabul edileceği güvencesiyle."[52] Bu, Beyazların kendi yarattıkları dünyayı anlamamaları gibi ironik bir sonuç doğurur. Irkla ilgili meselelerde yanlış anlamalar, kendini kandırmalar, kaçışlar, yanlış temsiller, Beyazlığın norm olarak kabul edilişi vb. Beyazların bilişsel ve ahlaki dünyalarının yapıtaşları olmuştur. Bu sayededir ki, içinde yaşadıkları toplumda ırkın merkezi bir faktör olduğunu –kendilerini inandırarak– ret edebilmektedirler.[53]

Mills'in "bilgisizliğin epistemolojisi" olarak incelemeyi önerdiği bu yoğun bilgisizliği bugün Beyazlık üzerine çalışan birçok sosyal bilimci bir araştırma sahası olarak kabul etmektedir. Örneğin Güney Afrikalı sosyolog Melissa Steyn, "Bilgisizlik Sözleşmesi"nin Irksal Sözleşme'nin hayati bir alt-sözleşmesi olduğunu ileri sürer. Beyazlar sorumluluk, suç ortaklığı, suçluluk gibi duyguları yaşamamak için ırk meselesiyle ilgili bilgisizliklerine dört elle, tutkuyla sarılırlar.[54] Bu tutku bir direnişi ima eder; zira kişi bilgi yokluğundan değil, bilgiye karşı olan ilgisizliğiyle bilgisiz

---

[52] Mills, *a.g.e.*, s. 18.

[53] *a.g.e*, s. 5, 10, 18-19, 76.

[54] Melissa Steyn, "The Ignorance Contract: Recollections of Apartheid Childhoods and the Construction of Epistemologies of Ignorance", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, c. 19, n. 1, (Ocak, 2012), s. 8-25.

kalır. Bir başka deyişle, pasif değil aktif bir bilgisizlik söz konusudur (bilgisizlik mekanizmalarının büyük ölçüde bilinçdışı olması onun pasif olduğu anlamına gelmez).[55] Aktif bilgisizliğin bir göstergesi de, bilgili olanlara karşı, bilgiyi sunanlara karşı, örneğin beyaz-olmayan bilgiye karşı duyulan öfke ve düşmanlıktır. Mills bir makalesinde bilgiye karşı sürdürülen bu aktif direnişi biraz da dramatize ederek şöyle anlatır: "Beyaz bilgisizliği (...) Direnen bir bilgisizlik düşünün. Savaşan bir bilgisizlik. Saldırgan, militan, sarsılmaz, aktif, dinamik, yok olup gitmeyi kabul etmeyen bir bilgisizlik: Asla okuması yazması olmayanlarla ve eğitimsizlerle sınırlı olmayan, ülkenin en üst düzeylerinde savunulan ve kendisini yüzü kızarmaksızın bilgi olarak sunan bir bilgisizlik."[56] Bu bilgisizlik aynı zamanda bir imtiyazdır; çünkü bir toplumda ancak güçlüler bilgisiz kalma lüksüne ve hakkına sahiptirler. Kurumsal olarak da korunan ve güvençe altına alınan bu bilgisizlikten utanç duyulmaz; bilgisizlik Beyaz nüfusun en üst katmanlarında dahi sıkılmaksızın dile getirilebilir, çünkü o bilginin kayda değer bir bilgi olmadığı düşünülür. Edebiyatçı Toni Morrison, ABD'nin en önemli Beyaz edebiyat eleştirmenlerinin hiç Afro-Amerikan metni okumadıklarını rahatlıkla söyleyebildiklerini, çünkü bunun entelektüel kapasitelerine ve prestijlerine halel getirmediğini söylerken buna dikkat çeker.[57] Beyaz-

---

[55] Shannon Sullivan ve Nancy Tauna, "Introduction", der. S. Sullivan ve N. Tauna, *Race and Epistemologies of Ignorance*, (Albany: SUNY Press, 2007), s. 1-3.

[56] Charles W. Mills, "White Ignorance", S. Sullivan ve N. Tauna (der.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, (Albany: SUNY Press, 2007), s. 13.

[57] Toni Morrison, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, (New York: Vintage Books, 1993), s. 13-14. Bu bağlamda, ünlü Amerikalı edebiyatçı Jonathan Franzen'in neden olduğu güncel tartışma da dikkate değerdir. Franzen, bir söyleşide kendisine yöneltilen "Irk hakkında bir roman yazmayı hiç düşündünüz mü?" sorusuna, "Bunu düşündüm, ama –bu utanç verici bir itiraf– çok fazla Siyah arkadaşım yok. Siyah bir kadına hiç âşık olmadım. Eğer olsaydım, cüret edebilirdim" diye cevap verdi. Gerçekten tanımadığı insanlar hakkında yazmasının mümkün ve hatta doğru olmadığını ima ediyordu. Franzen'ın bu sözleri, Beyazlar tarafından sıklıkla dile getirilen "benim çok sayıda Siyah arkadaşım var"

olmayanlarla ilgili bu zararsız bilgisizliğin yanında, Beyazların tarihine ilişkin mitler hakkında etraflı ve faydalı bir ilgi ve bilgi mevcuttur: Cesur ve özgür sınır (*frontier*) insanlarının demokratik bir ruhla ve fırsat eşitliği içinde kurduğu, ırkların erime potası olan Amerika.[58]

Belli tarihlere ve kültürlere dair yoğun ilgi ve bilgi, belli tarihlere ve kültürlere dair yoğun ilgisizlik ve bilgisizlik, kişilerin ve grupların güç hiyerarşisindeki toplumsal-etnik konumlarıyla ilgilidir, bu anlamda Türklüğü de içeren evrensel bir fenomendir. Güney Afrikalı bir sosyal bilimci, genel olarak Güney Afrika Beyazlarının özel olaraksa 1948'den 1994'e kadar siyasal iktidarı elinde tutan Beyaz Afrikaner azınlığın bilgi dünyasını "damarlardaki bilgi" kavramıyla açıklıyor:

> Damarlardaki bilgi benim için bir topluluğun duygusal, psişik, manevi, toplumsal, ekonomik, politik ve psikolojik hayatlarında gömülü [*embedded*] bilgi demektir. (...) Damarlardaki bilgi (...) dünyayı ve kendilerini nasıl göreceklerini, başkalarını nasıl anlayacaklarını [belirleyen] alışagelmiş bilgidir. (...) Muğlaklığı hoş görmeyen katı bir bilgidir; bu mutlak kesinlik, otoritesini bu bilgiyi tek,

---

gibi klişelerin tam tersini söylemesiyle ve dürüstlüğüyle övülse de, birçok eleştiriye de konu oldu. Örneğin, Franzen'ın "utanacak kadar bildiği ama değişecek kadar da umursamadığı", neden Siyah arkadaşları olmadığı üzerine düşünmediği, kendi ülkesindeki Siyahların durumuyla doğada gözlemlediği kuşlar (Franzen'ın kuş gözlemciliği hobisi kastediliyor) kadar ilgilenmediği söylendi. Eleştirmenlere göre, bunlar tipik Beyazlık özellikleridir. Ve aynı zamanda bir imtiyazın dile getirilişidir, çünkü dünya çapında ünlü bir edebiyatçı, bütün bir hayatını Siyahlarla sözünü etmeye değer bir etkileşime girmeden geçirebilmiş ve bundan dolayı bir kayba uğramamıştır. Bkz. http://www.slate.com/articles/arts/interrogation/ 2016/07/a_conversation_with_novelist_jonathan_franzen.html; https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/02/jonathan-franzens-lackof-black-friends-is-unsettling-but-its-hardly-unusual-in-white-america; https: //www.theguardian.com/books/2016/oct/19/claudia-rankine-macarthur-genius-grant-exploring-whiteness (erişim tarihi: 24.05.2017).

[58] Frank Margonis, "John Dewey, W.E.B. du Bois and Alain Locke: A Case Study in White Ignorance and Intellectual Segregation", der. S. Sullivan ve N. Tauna, *Race and Epistemologies of Ignorance*, (Albany: SUNY Press, 2007), s. 177-178.

kutsal ve kati olarak ilan eden politik ve teolojik düzenden alır. Fakat aynı zamanda rakip bilgiye karşı tepki gösteren ve direnen savunmacı bir bilgidir.[59]

Daha önce belirttiğim gibi, bu aktif bilgisizliklerin arkasında belli duyguları yaşamama ve belli duyguları yaşama isteği vardır. Dolayısıyla duygular Beyazlığın önemli bir bileşenidir ve bu anlamda duygular sosyolojisinin konusu olmaktadır. Duygular sosyalleşme ve eğitim yoluyla, aynen düşünceler ve bilgiler gibi, öğrenilirler ve içselleştirilirler. Ayrıca duygularla bireysel ve kolektif çıkarlar arasında da yakın bir ilişki vardır. Duygular işe yararlar. Bu anlamda, Steyn'in dediği gibi, "duygular ne yapıyor?" sorusu önemli bir sosyal bilim sorusu olarak karşımıza çıkıyor.[60] Beyazlık bağlamında düşünürsek, haklılık, kendine hak görme, iyiyi hak etmişlik, sorumsuzluk, suçsuzluk gibi duygular için, yani duygusal olarak konforlu bir hayat sürebilmek için, Beyaz-olmayanlara yönelik yoğun bir ilgisizlik ve duygusuzluk gerekmektedir. Çünkü Beyaz-olmayanlarla kurulacak bir duygudaşlık, Beyaz kişide sorumluluk, suçluluk, iyiyi hak etmemişlik, imtiyazlılık gibi duygular doğurabilir, ki bunlar Beyazlığın terki anlamına gelebileceği için riskli ve tehlikeli duygulardır. Bilgiler ile duygular ve bilgisizlikler ile duygusuzluklar arasındaki tarihsel ve sosyolojik bağlantılar, Türklük analizimde tekrar karşımıza çıkacak.

Irkçılığın ahlaken yanlış ve kötü olduğunun artık evrensel olarak kabul gördüğü 21. yüzyılda, Beyaz ilgisizliğinin ve duygusuzluğunun düşünsel muadili ırkçılık olarak değil, renk-kör-

---

[59] Jonathan D. Jansen, *Knowledge in the Blood: Confronting Race and the Apartheid Past*, (Cape Town: University of Cape Town Press, 2009), s. 57.

[60] Melissa Steyn, "Feeling White", der. Veronica Watson, Deirde Howard-Wagner, Lisa Spanierman, *Unveiling Whiteness in the Twenty-First Century: Global Manifestations, Transdisciplinary Interventions*, (Lanham: Lexington Books, 2015), s. 3-6.

lüğü (*color-blindness*) ideolojisi olarak beliriyor.[61] Bugün ABD'de ve Güney Afrika'da Beyazlar arasında yaygın bir söylem, deri renginin önemli olmadığı, deri renginin görülmediği, herkesin – Beyaz ya da Siyah değil– İnsan olduğu, dolayısıyla renk-körü bir çağda yaşandığıdır. Renk-körlüğü söylemi-ideolojisi geçmişte ırkçılık olduğunu fakat artık büyük oranda geçmişte kaldığını, sürekli gündeme getirilmesinin yanlış olduğunu bireysel ve kolektif düzeylerde tekrarlayıp durmaktadır. Bu söylem, doğal olarak ırkçılığın bireysel önyargılar olduğu tanımı üzerinde yükselmekte, yapısal tanımını, yani yapısal eşitsizlikler üretmeye ve imtiyazlar dağıtmaya devam eden bir iktidar sistemi olduğuna dair tanımı görmezden gelmektedir.[62] Kültürel çeşitliliği, bireysel başarıları ve bireysel önyargıları vurgulayan bu liberal renk-körü söylem, bugün birçok gözlemcinin belirttiği gibi karşıdakinin Siyahlığını görmediğini iddia ederken aslında kendi Beyazlığını görmemeye yarıyor. Bu şekilde, Beyaz kişinin kendi imtiyazlarını, kendi sorumluluğunu ve suç ortaklığını da görmemesini, kendinden ahlaki olarak memnun bir hayat sürebilmesini mümkün kılıyor. Özetle, renk-körlüğü 21. yüzyılın çok boyutlu bir inkâr söylemi ve duygusudur. Sosyolog Eduardo Bonilla-Silva'nın kavramsallaştırmasıyla, "ırkçısız ırkçılık"tır.[63]

---

61 Lisa Spanierman ve Nolan Cabrera, "The Emotions of White Racism and Anti-Racism", der. Veronica Watson, Deirde Howard-Wagner, Lisa Spanierman, *Unveiling Whiteness in the Twenty-First Century: Global Manifestations, Transdisciplinary Interventions*, (Lanham: Lexington Books, 2015), s. 11.

62 Amy Ansell, "Casting a Blind Eye: The Ironic Consequences of Color-Blindness in South Africa and the United States", *Critical Sociology*, v. 32, n. 2-3, (2006), s. 344-345.

63 Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, (Lanham: Rowman & Littlefield, 2006). Bonilla-Silva renk-körlüğü söylemini analiz ettiği bu ünlü kitabında,

Renk-körlüğü söylemi aynı zamanda bir Beyazlık krizine de işaret eder. Siyah hareketlerinin ve Beyazlık Çalışmaları gibi eleştirel literatürlerin Beyazlığa meydan okumasıyla ortaya çıkan bu kriz, kimi zaman soğukkanlı ve liberal düşüncelerle karşılanmaya çalışılırken, kimi zaman da öfkeli, tepkisel ve hınç dolu konuşmalar ve duygularla karşılanmaktadır. Beyazlar sık sık Beyazlıklarından utanmayacaklarını; Siyahların artık çok olduğunu ve fazla ileri gittiğini, bir türlü memnun olmayı bilmediklerini, "tersten ırkçılık" yaptıklarını söylemektedirler.[64] Örneğin yakın zamanlarda Princeton Üniversitesi'nden bir lisans öğrencisi yazdığı blog yazısında, imtiyazlı olduğunu duymaktan bıktığını, bulunduğu yere Yahudi Soykırımı'ndan kaçıp gelen, başta hiç İngilizce bilmediği halde çalışarak kendilerine yer edinen ailesinin karakteri ve yine kendi çalışkanlığı sayesinde geldiğini söyledi.[65] Yazı muhafazakâr kuruluşlar ve medya tarafından sahiplenilirken, *New York Times*, *New Yorker* ve *Guardian* gibi liberal yayın organları tarafından tartışmaya açıldı.[66] Bu tarz tepkisel

---

ırkçılığın yapısal bir tanımını yapar. Örneğin s. 9'da ırksal yapıyı "Beyaz imtiyazını güçlendiren sosyal ilişkilerin ve pratiklerin bütünü" olarak tarif eder. Etkili olmuş ve çokça tartışılmış başka bir çalışması için bkz. "Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation", *American Sociological Review*, c. 62, n. 3, (Haziran, 1997), s. 465-480.

[64] Charles Gallagher, "White Racial Formation: Into the Twenty-First Century", der. Richard Delgado ve Jean Stefancic, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), s. 6-11; R. Delgado ve J. Stefancic, "Imposition", der. Richard Delgado ve Jean Stefancic, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), 98-105.

[65] Tal Fortgang, "Checking my Privilege: Character as the Basis of Privilege", 02.04.2014, (http://theprincetontory.com/main/checking-my-privilege-character-as-the-basis-of-privilege/ erişim tarihi: 02.08.2017).

[66] Örneğin *New Yorker* bu blog yazısı üzerine Peggy McIntosh'la söyleşi yapmıştır: Joshua Rothman, "The Origins of 'Privilege'", *The New Yorker*, 12 Mayıs 2014,(http://www.newyorker.com/books/page-turner/the-origins-of-privilege erişim tarihi: 02.08.2017).

Beyazlıklarda çokça görüldüğü gibi, ailenin göçmen kökenleri imtiyazsızlığa dair bir kanıt olarak sunulmaktadır. Oysa daha önce vurguladığım üzere, Beyazlık tarihsel bir kategoridir ve çoğu zaman performanslarla, gerçekten de büyük bir çabayla elde edilip korunur.

Güney Afrika'daki Beyazlık krizi, Beyazların demografik olarak azınlık olması nedeniyle, ABD'ye kıyasla çok daha yoğun yaşanmaktadır. Azınlık olma hâli, Güney Afrika'daki Beyazların her şeylerini kaybedebilecekleri korkusunu hep canlı tuttu. Irkçı *apartheid* rejiminin katılığı ve sistematikliği de kısmen bu büyük korkuyla alakalıydı ve rejimi zayıflatacağı düşünülen her türlü muhalefet bu nedenle büyük bir baskıyla karşılanıp eziliyordu. Korku, sadece Beyazların oy verebildiği 1948-1990 arasındaki seçimlerin hepsini ırkçı Ulusal Parti'nin kazanmasını da kısmen açıklar.[67] Bu süre boyunca *apartheid* rejimi, Beyazlarla diğer ırksal gruplar arasındaki etkileşimleri ırksal grupları birbirinden katı çizgilerle ayırarak minimize etmişti. Somut ve soyut duvarlar Beyazların diğer ırksal grupların hayatları ve kültürleri hakkında bilgisiz ve duygusuz kalmasını bir anlamda garanti ediyordu. Steyn'in belirtiği gibi, "Beyaz olma imtiyazı kısmen, kişinin duymamayı ve bilmemeyi seçebilmesiydi."[68] 1950'lerle birlikte kitleselleşen ANC hareketi ve ANC'nin 1960'larda bastırılmasıyla oluşan boşluğu 1970'lerde dolduran Siyah Bilinci hareketi, Beyazların bu imtiyazını, elbette diğerleriyle birlikte, tehdit etti. Siyahlar giderek daha görünür oluyor; Beyazlara aslında ne olduklarını gösteriyor ve böylece Beyazlarda bir kimlik ve benlik krizi yaratmaya başlıyordu. Fakat *apartheid*'ın duvarları ve katılığı, bu

---

[67] Güney Afrika seçimlerinin açıklamalı bir tarihi için şu siteye bakılabilir: http: //www.sahistory.org.za/article/south-african-general-elections-1948 (erişim tarihi: 02.08.2017).

[68] Melissa Steyn, *"Whiteness Just Isn't What It Used to Be": White Identity in a Changing South Africa*, (Albany: SUNY Press, 2001), s. 9.

Beyazlık krizinin radikal ve liberal Beyazlarla sınırlı kalmasını sağlamış, kitleselleşmesini engellemişti. 1994'de *apartheid*'ın iç ve dış dinamikler nedeniyle çökmesi, işte bu ırk duvarlarının da yıkılması anlamına geldi. Beyaz azınlık Siyah çoğunluğun iktidara gelmesiyle birlikte büyük ve çok boyutlu bir kayıp duygusu yaşamaya başladı. Bir yandan evlerini, işlerini, paralarını, çiftliklerini, madenlerini kaybetmekten korkuyorlar, diğer yandan da üstünlük, normallik, önemlilik, konfor duygularını ve bildikleri dünyayı kaybediyorlardı.[69] Hakikat ve Uzlaşı Komisyonu'nda ve diğer pek çok mecrada dile getirilen ve böylece Beyazların yüzleşmek zorunda kaldığı zulümler, *apartheid*'ın ve Güney Afrika'daki Beyazlık tarihinin Beyazların zannettiği, bildiği veya bilmek istediği gibi olmadığını gösterdi. Onyıllarca sürdürülen pasif ve aktif bilgisizlikler, bir başka deyişle Beyazların bilgisiz ve ilgisiz olma imtiyazı, bu bilgi patlamasıyla birlikte ortadan kaldırılmıştı. Dolayısıyla Güney Afrika Beyazları sadece geleceklerini değil, kendilerinin cesur, bağımsız, çalışkan, fedakâr ve iyi olduğunu vaaz eden, Steyn'in "büyük Beyazlık anlatısı" (*master narrative of Whiteness*) dediği mitik tarihlerini de kaybediyorlardı.

Richard Ballard, Beyazların bu çok boyutlu kayıp duygusunu Güney Afrika'nın ev olma duygusunun kaybı olarak analiz ediyor. Ev duygusu, kişinin kimliğinin ve benlik algısının sorgulanmaması; toplumda hâkim olan değerlerin, bilgilerin ve pratiklerin kendi değerleri, bilgileri ve pratikleriyle çelişmemesi; konforlu bir hayat sürebilmesi; yani kendini evinde hissetmesi anlamına gelir. Beyazlar 1994'den sonra, Siyahların intikam almamasına, Beyazları ülkeden kovmamasına, kamulaştırma ve toprak reformu yapmamasına rağmen, işte bu ev duygusunu ve konfor alanlarını (*comfort zone*) kaybettiler. Güney Afrika artık onlara yabancı, ev gibi olmayan (Freud'un kavramıyla *unheimlich*; *unhomely*), kendilerini evlerinde hissetmedikleri tekinsiz bir ülkeye

---

[69] *a.g.e.*, s. 156-161.

dönüştü. Birçok alanda imtiyazlarını devam ettirmelerine rağmen, artık Siyahları kontrol edemiyorlardı. Siyasal iktidar ANC'nin elindeydi; Siyahları aşağılamak ve yok saymak mümkün değildi; eskiden sadece kendilerine ait olan caddeler, sokaklar, plajlar, lokantalar Siyahlara da açılmıştı ve artık gurur duyulacak değil, utanılacak bir tarihleri vardı. Bu yeni koşullara ayak uyduramayan ve olağanüstü boyutlardaki Siyah yoksulluğu ve yoksunluğu nedeniyle hızla yükselen suç oranlarından korkan milyonlarca Beyaz başka kıtalara göç etti. Ülkede kalmayı yeğleyen Beyazlar ise ya en Batılı şehir olarak görülen Cape Town'a göç ettiler ya da kendilerini güvenlikli sitelere, elektrikli tellerle korunan müstakil evlere ve kırsaldaki çiftliklerine kapattılar.[70] Başka bir deyişle *apartheid* devletinin ırklar arasında inşa etmiş olduğu sistematik ve kurumsal ayrılığı (segregasyon), artık yeni konfor alanları yaratarak bizzat kendileri sürdürmeye çalışıyorlardı.

Beyazlık kriziyle baş etmek üzere geliştirilen bu mekânsal stratejilerin yanı sıra, söylemsel ve düşünsel stratejiler de geliştirilmiştir. Renk-körlüğü, geçmişin geride bırakılıp güncel sorunlara odaklanılması talebi, Siyahların tersten-ırkçılık yapıyor olması ve artık Beyazların eziliyor olması gibi düşünsel ve söylemsel hatlar Güney Afrika Beyazları tarafından, ABD'deki muadilleri gibi, çok sık kullanılmaktadır.[71] Kürt hareketinin ortaya çıkışı

---

[70] Richard Ballard, "Assimilation, Emigration, Semigration, and Integration: White People's Strategies for Finding a Comfort Zone in Post-Apertheid South Africa", der. Natasha Distiller ve Melissa Steyn, *Under Construction: "Race" and Identity in South Africa Today*, (Sandton: Heinemann Publishers, 2004), s. 51-66.

[71] Yukarıda bahsettiğim Princeton öğrencisininkine benzer bir yazıya, 2015 yılında Johannesburg'dayken rastladım. Beyaz bir kadın öğrenci, Witwatersrand Üniversitesi'nin haftalık öğrenci gazetesi *Vuvuzela*'da çıkan yazısında, kendisinin geçmiş adaletsizliklerden sorumlu tutulamayacağını, onu öğrenci toplantılarında susturan Siyahların ayrımcılık yaptığını ve çok sayıda Siyah öğrenciden daha yoksul olduğu hâlde imtiyazlı olduğunu duymaktan bıktığını yazıyordu. Anlerie de Wet, "Privileged White People Problems", *Vuvuzela*, 24.07.2015.

ve Türk hâkimiyetine meydan okumasıyla başlayan Türklük krizi de, son bölümde tartışacağım üzere, krizle baş etmek üzere geliştirilen düşünsel, duygusal ve söylemsel stratejilerin oluşumuna neden olmuştur. Örneğin etnik-körlük, renk-körlüğüne benzer biçimde, Türkiye'de farklı ideolojileri ortak kesen bir söylem olarak kullanılabilmektedir. Kimin Türk kimin Kürt (ya da kimin Sünni kimin Alevi) olduğuyla kimsenin ilgilenmediğinin iddia edildiği eski zamanlara duyulan nostalji bu etnik-körlük söyleminin yaygın bir örneği olarak karşımıza çıkıyor. Keza benzer şekilde, Kürtlerin ırkçılık yaptığı, kimlik siyaseti güttüğü, tersten-milliyetçi oldukları veya asıl Türklerin mağdur olduğu çok sık söylenmektedir.

Robert Bernasconi, ırkçılığı felsefi bir mesele olarak ele alan ender Beyaz filozoflardan biri olarak gördüğü Sartre'dan yola çıkarak, Beyazlık krizini "görülme şoku"na bağlıyor. Beyazlar görülmeye alışık değildir, dışarıdan nasıl görüldüğünü bilmeye de alışık değildir: "Sartre'ın çözümlemelerinin ortaya koyduğu şey, ezen olarak ezenin, kendisi tarafından bilinmez olarak kaldığıdır. Bunun nedeni, kendini görüldüğü gibi görmekten onu koruyan mekanizmaların varlığıdır. (…) Siyahların bakışını denetlemek suretiyle, Beyazlar kendilerini Siyahların gördüğü gibi deneyimlemekten kaçınabilmişlerdir. Önyargı, yöneldiği kimseleri gözden kaybetmeyi ister." Fakat Siyah hareketlerinin etkisiyle birlikte güçlenen ve özgüven kazanan Siyahlar, artık kendi bakışlarını kontrol edebilmekte, başlarını kaldırabilmekte, gördükleri neyse onu söyleyebilmektedir. Dolayısıyla, Beyazlar artık Siyahların bakışından kaçamamaktadırlar, onlar tarafından nasıl görüldüklerini bilmek zorundadırlar. Kendileri hakkında duydukları ve öğrendikleri şeyler ise hoşa gidecek şeyler değildir. Bernasconi, bu süreci şöyle özetliyor:

> Yeni olan ise, kendilerine dayatılmış olan Siyahlığın anlamıyla her zaman mücadele etmiş Siyahların bugün artık bu mücadeleyi

> kamusal alana taşımış olmalarıdır. Beyazlar artık bunu duymazlık edemezler ve bu mücadelenin kendilerini de nasıl içine aldığını görmezden gelemezler. Beyazlar artık kendi kimliklerinin, Siyahların bu kimliğe dayattıkları anlam tarafından sorgulandığını fark ediyorlar. Böyle bir bağlamda, gittikçe artan sayıda Beyaz, ırkla ilgili tüm konuşmaları bir yana bırakmayı tercih edeceğini duyuruyor.[72]

Benzer bir benlik ve kimlik krizi Cezayir Bağımsızlık Savaşı sırasında Fransa'da başlamış ve savaş sonrasında devam etmiştir. Sömürgeciliğe Avrupalıların gözünde meşruiyet veren en hayati söylem, sömürgelere demokrasi, insan hakları, sanayileşme, refah, yani tek kelimeyle medeniyet götürüldüğü iddiasıydı. Cezayir direnişinin radikalliği ve kitleselliği ve bu direnişin Fransız devleti ve Cezayir'deki Fransız yerleşimciler (sömürgeciler) tarafından her türden şiddetle ve hukuksuzlukla bastırılmaya çalışılması, bu medeniyet söylemini ve Fransa'nın hümanist evrenselciliğine dair öz-imajını yerle bir etti. Sömürgeleştirilen, sömürgecinin sahte evrenselciliğinin doğal olarak her zaman farkındaydı, fakat bunu ifade edecek bir gücü yoktu. Ona bu gücü veren sömürgeciliğe karşı direniş ve bağımsızlık savaşı oldu. Fanon, sömürgeleştirilene kendi sözünü söyleme imkânı veren bu güçlenmeyi şöyle ifade ediyordu: "Sonunda öyle bir hâl alır ki, sömürge halkı Batı kültürü üzerine her söylev işittiğinde maçetasını çeker ya da en azından elini attığında bulabileceğinden emin olur. (...) Sömürgesizleştirme döneminde, sömürgeleştirilen yığınlar bu değerlere nanik yapar, onları hakaret yağmuruna tutar ve üstlerine kusar."[73] Bu meydan okuma, ileride tartışacağım üzere Türkiye'de de olduğu gibi, ilk önce Fransız entelektüellerinde ve solcularında karşılık buldu. Kimileri çeşitli nedenler ileri sürerek

---

[72] Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede Irk ve Irkçılık*, haz. Zeynep Direk, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Ökten, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), s. 123, 140, 150.

[73] Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, s. 49-50.

("politik bağımsızlık ekonomik bağımsızlık anlamına gelmeyecek"; "Cezayir ABD'nin uydusu olur"; "Cezayir SSCB'nin uydusu olur" vb.) Cezayir'in bağımsızlığına karşı çıksa da, önemli bir bölümü de Cezayir direnişinin yanında yer aldı. Ama konumuz açısından bundan daha önemlisi, kimi Fransız entelektüelleri Fransız evrenselciliğini ve Aydınlanmacılığını sorgulamaya, bu iddiaların arkasında güçlü ve derinlere işlemiş bir ırkçılık, sömürgecilik, etno-merkezcilik ve Avrupa-merkezcilik olduğunu düşünmeye başladı. Bu yeni eğilimin sembol ismi Jean Paul Sartre, Fanon'un kitabına yazdığı ünlü Önsöz'de Fransız okurlara şöyle sesleniyordu:

> Bu kitabı okuma cesareti gösterin, en baş nedeniniz de sizi utandıracağı olmalı; utanç, Marx'ın dediği gibi, devrimci bir duygudur. (...) Biz Avrupalılar da, biz de sömürgesizleştiriliyoruz: Yani her birimizin içinde var olan sömürgeci kanlı bir operasyonla çıkartılıyor. Cesaretimiz varsa kendimize iyice bir bakalım ve ne hâle geldiğimizi görelim. Öncelikle şu beklenmedik manzarayla bir yüzleşelim: Hümanizmamızın striptizi. İşte çırılçıplak, güzel değil. Yalancı bir ideolojiden başka bir şey değil, yağmanın ince aklanması; yapmacık tavırları ve sevgisi, saldırgan eylemlerimize kefil oluyor.[74]

Fransız Aydınlanmacılığı ve evrenselciliği ile sömürge gerçeği arasındaki uçurumun aşılabilir bir çelişki olduğunu düşünen –başta Albert Camus olmak üzere– çok sayıda Fransız entelektüel olmasına rağmen, bu uçurumun bir çelişki olmadığını, tam aksine Fransız evrenselciliğine mündemiç olan ırkçılığın ve sömürgeciliğin mantıki sonucu olduğunu düşünen isimler de vardı.[75] 1960'larla birlikte Avrupa'nın evrenselci ve hümanist

---

[74] Jean Paul Sartre, "1961 Tarihli Baskıya Önsöz", Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, s. 22, 33.

[75] Fransız entelektüellerin Cezayir'deki Fransız sömürgeciliğini başlarda nasıl algıladıklarını, neden öyle algıladıklarını ve zaman içinde bu algının nasıl dönüştüğünü, Türkiye/Kürdistan ilişkisiyle de mukayese ederek, şu yazıda tartışmaya

anlatılarının eleştirisiyle birlikte ortaya çıkan post-yapısalcılık ve post-modernizm gibi akımlar, bu ikinci grup entelektüeller sayesinde gelişti.[76] Fakat Cezayir Savaşı'nın yol açtığı Fransızlık krizi elbette sadece entelektüellerle sınırlı kalmadı; entelektüellerden başlayarak halka halka bütün topluma yayıldı. Fransızlığın kolektif ve bireysel anlamda, bütün o övgülerin ve yüceltmelerin arkasında, "aslında ne olduğu" giderek daha fazla insan tarafından sorgulanmaya başlandı. Pierre Bourdieu'ye göre, Fransız kimliğine dair daha önce sorulmamış, sorulması akla dahi gelmemiş sorular soruluyordu:

> Soruların gündeme geldiği bir başka durum daha vardır: Dağılma, çöküş dönemleri. Bazı biyologların dediği gibi, karmaşa hareketleri, dağılma dönemlerinde, "patolojik" durumlarda, devletin bir krizle karşı karşıya olduğu zamanlarda (mesela Cezayir'in bağımsızlığını kazandığı dönem) çok önemlidir. Zira bastırılmış bile olmayan, daha sorulmadan devreden çıkarılmış sorular, böyle zamanlarda gündeme gelir: Sınırlar nerede biter? Fransız olmak için Fransızca mı konuşulmalıdır? Fransızca konuşmuyorsa bile kişi yine de Fransız olabilir mi? Fransız olmak için, Fransızca konuşmak yeterli midir?[77]

1960'larda sömürgeciliğin bitişiyle sorulmaya başlanan bu ve benzeri sorular *sömürge sorunu*'nun *göçmen sorunu*'na evrildiği post-kolonyal(ist) Fransa'da bugün hâlen geçerliliğini sürdürmektedir. Fransa ve Fransızlar, sömürgeci ve köleci geçmişleriyle gerçekten yüzleşebilmişler midir? Sömürgecilik ve kölecilik, Fransızların büyük bir kısmı tarafından neden geçmişte kalan ve kalması gereken tarih meseleleri olarak görülüyor? Beyaz olma-

---

çalışmıştım: Barış Ünlü, "Kürdistan/Türkiye ve Cezayir/Fransa: Sömürge Yöntemleri, Şiddet ve Entelektüeller", der. Güney Çeğin ve İbrahim Şirin, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s. 403-434.

[76] Bkz. Pal Ahluwalia, *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, (Londra: Routledge Press, 2010).

[77] Pierre Bourdieu, *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 144.

yan biri, diyelim bir Afrikalı veya Arap, neden gerçek ve tam bir Fransız olamıyor? Fransa, Fransız Devrimi'nin idealleri olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini neden tam olarak benimseyemiyor? Cezayir Savaşı'nın bitişinden altı sene sonra patlayan ve her türden hiyerarşiyi radikal bir biçimde sorgulamış olan 1968 Devrimi'nden, aşırı sağcı Ulusal Cephe'nin 2010'lardaki yükselişinde cisimleşen kitlesel ırkçılığa nasıl gelinmiştir?[78] Bu sorulara verilecek cevaplar şüphesiz karmaşık ve çok boyutludur. Fakat "gerçek" Fransızların "gerçek" Fransız olmayanlarla eşit olmak istememeleri cevaplardan biri olabilir.

Daha önce değindiğim gibi, ABD'deki Beyazlık krizi Siyah hareketlerinin Beyaz hâkimiyetine meydan okumasıyla birlikte başladı. Bu kriz bir yandan 1960'ların alternatif Beyaz kültürünün ve Beyaz solunun ortaya çıkışını tetiklemiş, fakat öte yandan da Beyazların büyük bir bölümünün daha da katılaşmasına ve muhafazakârlaşmasına yol açmıştı. 2008 seçimlerini Barack Obama'nın kazanması ve başkanlığı döneminde Siyahlara yönelik polis şiddetine karşı gelişen Siyahların Yaşamları Değerlidir (*Black Lives Matter*) hareketi ikinci dalga bir Beyazlık krizi yaratmışa benziyor. 2016 yılında başkanlık seçimlerini Donald Trump'ın kazanmasını kısmen Beyazlık krizine bağlayanlar az değil. Örneğin Toni Morrison seçimlerden sonraki bir yazısında, Siyahların yükselişinden ötürü büyük bir panik içinde olan Beyazların, üstünlük duygularını ve imtiyazlarını kaybetmemek için açıkça ırkçı olan ve ırkçı bir kampanya sürdüren Donald Trump gibi birini seçebilmek de dahil olmak üzere, her türlü

[78] 2017 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinden hemen önce yayımlanmış şu yazı bu tarz soruları tartışıyor: Peggy Hollinger, "What it Means to be French", *Financial Times Weekend, Life& Arts*, 22.04.2017, s. 1-2. Hollinger'in yazısının önemli bir kısmı, aslen Haitili olan Fransa'nın ilk Siyah generali Thomas-Alexandre Dumas'ı, Fransa'nın neden diğer kahraman generallerini sahiplendiği gibi sahiplenmediği sorusu etrafında dönüyor. Fakat Hollinger, sorduğu sorulara belli cevaplar verebilecek Haiti Devrimi'nden bir kelime dahi bahsetmeden yazısını bitiriyor.

kötülüğü yapmaya hazır olduklarını yazdı.[79] Beyazlığın psikolojik ve maddi (piyasa) değerinin giderek düşmesiyle birlikte ortaya çıkan bu krizin sadece ABD'yi değil, aşırı sağın çok sayıda ülkede yükseldiği Avrupa'yı ele geçirdiğini düşünenler de var.[80]

Fakat Beyazlık, Beyaz insanın üzerine yapışan, üzerinden atamadığı, mutlaka inkâr edilen ve görmezden gelinen bir varoluş tarzı değildir. Keza Beyazlık krizi denilen dinamik, Beyaz kişiyi mutlaka daha katı veya daha tepkisel yapmakla sonuçlanmaz. Tam aksine, Beyazlık krizi birçok insanda bir özgürleşme, hatta kurtuluş (neredeyse ikinci bir hayata başlayış) olarak yaşanmaktadır. Beyazlık Çalışmaları'nın öncü isimlerinin şahsi deneyimleriyle gösterdiği gibi, Beyazlık fark edildikten sonra Beyaz kişi Beyazlık hâllerinden ve kısmen Beyazlık imtiyazlarından kurtulabilir ve bu özgürleşme-hafifleme sayesinde kendine yeni bir kimlik ve hatta benlik yaratabilir. Bu fark etmede kişinin yaşadığı, "dönüm noktası"[81] denebilecek çarpıcı olaylar etkili olabilmektedir (tabii o âna dek yaşanan ama çok da bilincinde olunmayan bir sürecin, bardağın taşmasıyla birlikte, bilinç düzeyine çıktığı anlar olarak da görülebilir bunlar). Beyazlığın farkına varış kişide başlangıçta bir deprem etkisi yaratabilir;[82] çünkü kişinin kendisine dair olan öz-imajı (ırklar üstü, renk-körü, iyi niyetli,

---

[79] Toni Morrison, "Mourning for Whiteness", *The New Yorker*, 21.11.2016, (http://www.newyorker.com/magazine/2016/11/21/aftermath-sixteen-writers-on-trumps-america erişim tarihi: 03.07.2017).

[80] Örneğin bkz. Amanda Taub, "Behind 2016's Turmoil, a Crisis of White Identity", *The New York Times*, 01.11.2016, (https://www.nytimes.com/2016/11/02/World/americas/brexit-donald-trump-whites.html?_r=0 erişim tarihi: 03.07.2017); Zack Beauchamp, "Donald Trump's Victory is Part of a Global White Backlash", *Vox*, 09.11.2016, (https://www.vox.com/world/2016/11/9/13572174/president-elect-donald-trump-2016-victory-racism-xenophobia erişim tarihi: 03. 07. 2016).

[81] Karyn D. McKinney, "'I Really Felt White': Turning Points in Whiteness Through Interracial Contact", *Social Identities*, c. 12, n. 2, (Mart, 2006), s. 167-185.

[82] Ruth Frankenberg, "The Mirage of an Unmarked Whiteness", der. Birgit Brander Rasmussen vd., *The Making and Unmaking of Whiteness*, (Durham: Duke University Press, 2001), s. 77.

liberal, sol, vb.) çökmektedir, fakat sonuçta çöken sadece bir imajdır ya da kendi kendini aldatmadır.[83] Bu çöküşten sonra ise, kişi kendine dair daha gerçekçi bir iç-görüye sahip olabilmekte ve bu gerçekçi görüşle birlikte kendini değiştirmeye çalışabilmektedir. Bugün buna benzer deneyimleri yaşamış birçok Beyaz, ırkçılık-karşıtı mücadeleye hem politik hem de entelektüel düzeylerde aktif olarak katkı sunuyor. Bu mücadeleyi, kendilerine "ırk hainleri" diyecek kadar ileri götüren radikal Beyazlar da var. "Irk hainliği"ne göre, kişi Beyazlıktan tam olarak kurtulmak istiyorsa, Beyazlığa ihanet etmeli ve Beyazlıktan "atılmalıdır" Böylece hem Siyahlığın ne demek olduğunu hem de Beyazlığın ne demek olduğunu gerçek anlamda ilk defa anlayacaktır.[84]

Beyazlık Çalışmaları'na getirilen bazı önemli eleştiriler de var. Örneğin, emek tarihçiliğinde kavram ve metafor enflasyonu yarattığı, fakat bu kavramsal zenginliği arşiv çalışmalarıyla yeterince besleyemediği; birçok farklı fenomeni Beyazlık sepetine atarak aşırı bir basitleştirmeye gittiği; kimlik siyaseti ve özcülük yaptığı; psikanaliz eğilimiyle dolu olduğu, fakat divanda yatan ve konuşan kimsenin olmadığı, sadece psikanalistin konuştuğu eleştirileri getirilmiştir.[85] Kültürel antropologlar ise, Beyazlığın aşırı homojenleştirici ve genelleştirici bir kategori olabildiğini, böylece Beyazların ve Beyaz kimliğinin heterojenliğini, yerel

---

[83] Robert Birt, "The Bad Faith of Whiteness", der. George Yancy, *What Whites Look Like: African American Philosophers on the Whiteness Question*, (New York: Routledge, 2004), s. 55-64.

[84] Noel Ignatiev, "Treason to Whiteness is Loyalty to Humanity", der. Richard Delgado ve Jean Stefancic, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), s. 607-612; Richard Delgado, "Rodrigo's Eleventh Chronicle: Empathy and False Empathy", der. Richard Delgado ve Jean Stefancic, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), s. 614-618.

[85] Eric Arnesen, "Whiteness and the Historians' Imagination", *International Labor and Working-Class History*, c. 60, (Ekim, 2001), s. 3-32.

özgüllüklerini ve yaşadığı değişimleri görünmez kıldığını söylemektedirler.[86] Benzer şekilde, ırkçılığın ve hâkimiyet ilişkilerinin kolektif, sınıfsal, maddi ve somut boyutlarını görünmez kılıp, ırkçılık meselesini bireyselleştirmekle, psikolojinin alanına hapsetmekle eleştirilmiştir.[87]

Bugün Beyazlık Çalışmaları bünyesinde, soldan gelen bu eleştirileri ciddiye alan daha ampirik ve nüanslı çalışmalar yapılmaktadır. Beyazlık Çalışmaları'nın üçüncü dalgası denen bu eğilim, sınıf, cinsiyet ve coğrafya pozisyonlarına göre farklılaşan ve bu pozisyonların kesişimselliğine odaklanan Beyazlıkları incelemektedir.[88] Sözgelimi, bir üst sınıf Beyazla bir alt sınıf Beyazın, bir erkek Beyazla bir kadın Beyazın, bir heteroseksüel Beyazla bir eşcinsel Beyazın, bir Marksist Beyazla bir liberal Beyazın veya Kuzeyli bir Beyazla Güneyli bir Beyazın Beyazlıkları hem imtiyaz düzleminde hem de duygu, düşünce ve söylem dünyaları açısından birbirlerinden farklıdır. Troy Duster'ın benzetmesiyle, Beyazlığın sıvı, katı ve gaz hâlleri bulunur.[89] Aynı şekilde tek bir Siyahlık da yoktur. Siyahlar arasındaki cinsiyet eşitsizlikleri ve –özellikle son 30-40 yıldır Siyah bir orta sınıfın büyümesiyle bir-

---

[86] John Hartigan Jr., "Establishing the Fact of Whiteness", *American Anthropologist*, c. 99, n. 3, (Eylül, 1997), s. 495-505.

[87] Kaan Ağartan, "Beyazlık Çalışmaları Aynasında Türklüğe Bakmak: Tartışmaya bir Katkı", *Birikim*, n. 277, (Mayıs, 2012), s. 67-75. Ağartan bu yazısında, sadece Beyazlık Çalışmaları'na getirilen eleştirileri derli toplu bir şekilde aktarmakla sınırlı kalmıyor, aynı zamanda doğması olası bir Türklük Çalışmaları alanına da çeşitli uyarılarda bulunuyor.

[88] France Winddance Twine ve Charles Gallagher, "The Future of Whiteness: A Map of the 'Third Wave'", *Ethnic and Racial Studies*, c. 31, n. 1, (Ocak, 2008), s. 4-24. Ayrıca bkz. Clifford Leek, "Whiter Shades of Pale: On the Plurality of Whiteness", der. Michael S. Kimmel ve Abby L. Ferber, *Privilege: A Reader*, (Boulder: Westview Press, 2014), s. 211-225.

[89] Troy Duster, "The Morphing Properties of Whiteness", der. Birgit Brander Rasmussen vd., *The Making and Unmaking of Whiteness*, (Durham: Duke University Press, 2001), s. 114-115.

likte– sınıf düzlemindeki bölünmeler ve çelişkiler artık çok daha fazla dikkat çekiyor ve analiz ediliyor.[90]

Gelgelelim, tek bir Beyazlığın olmadığı, farklı Beyazlıkların olduğu tespiti, Beyazlık diye genel bir kavramsal kategori olmadığı anlamına gelmiyor. Beyazlık Çalışmaları perspektifi, Beyaz kişinin ırksal hiyerarşideki pozisyonunun getirdiği maddi/manevi imtiyazlar ile; o kişinin görme, duyma, anlama, bilgilenme biçimleri, tarihi, toplumu ve ulusu yorumlama tarzları ve ilgisizlik, duygusuzluk, umursamazlık ve inkâr stratejileri arasında bir bağ olduğunu savunur. Beyazların çoğunlukla Siyahlardan ayrı ve izole hayatlar sürmelerinin de sosyalleşme sayesinde farkında olunmadan kazanılmış ırksal yatkınlıklara, eğilimlere, algılara, duygulara, beğenilere ve eylemlere sahip olmaları sonucunu doğurduğunu, yani Beyazlığın bir *habitus* olduğunu öne sürer.[91] Beyazlığın üzerine düşünülmeden söylenen ve yapılan şeyler, yani bir alışkanlıklar (*habits*) seti olduğunu vurgulayan sosyal bilimciler de vardır.[92]

Eleştirilerin aksine, Beyazlık perspektifinin en duyarlı olduğu konulardan biri de iktidar ilişkileridir. Bu perspektife göre, güç ve imtiyaz neredeyse eşanlamlıdır. Kişinin güç ilişkileri ya da iktidar yapısı içindeki konumu ile bilişsel ve duygusal dünyaları arasında sıkı bir ilişkisellik olduğu vurgulanır.[93] Beyazlık Çalışmaları'nın ırkçılığın bireysel değil, kurumsal ve yapısal tanımını

---

[90] bell hooks, "Class and Race: The New Black Elite", der. Michael S. Kimmel ve Abby L. Ferber, *Privilege: A Reader*, (Boulder: Westview Press, 2014), s. 143-152.

[91] Eduardo Bonilla-Silva, Carla Goar ve David G. Embrick, "When Whites Flock Together: The Social Psychology of White Habitus", *Critical Sociology*, c. 32, n. 2-3, (2006), s. 229-253.

[92] Shannon Sullivan, *Revealing Whiteness: The Unconcsious Habits of Racial Privilege*, (Bloomington: Indiana University Press, 2006).

[93] Bkz. France Winddance Twine ve Bradley Gardener (der.), *Geographies of Privilege*, (New York: Routledge: 2013).

benimsemesi de bu nedenledir. Örneğin, Beyazlık üzerine olan popüler bir kitapta ırkçılık şöyle tarif ediliyor: "Önyargı (...) bir grubun üyeleri diğer grubun üyelerini –vatandaşlıkla ve/veya insan olmakla gelmesi gereken– hak ve imtiyazlardan sistematik olarak men edecek bir iktidara sahip olduğu zaman ırkçılık hâline gelir."[94] Dolayısıyla bu literatürün geneline yöneltilen "bireyselleştirme, psikolojikleştirme" eleştirileri bana göre temelsiz, çünkü Beyazlık Çalışmaları'nda bireyin psikolojisi ya da savunma, bastırma, yansıtma, inkâr mekanizmaları bir boşlukta oluşmaz; tam aksine, bunlar doğrudan toplumsal ve ırksal konumlarla ilgilidir. Nitekim bu psikolojik mekanizmaların ve stratejilerin bu kadar yaygın ve benzer olması, bunların toplumsal olanla ilişkili olduğunu gösterir. Dolayısıyla Beyazlık Çalışmaları, ya da en azından bu literatürün iyi örnekleri, en bireysel ve en kendine özgü görülenin dahi ne kadar toplumsal ve ırksal olduğunu göstererek, hiç değilse göstermeye çalışarak, "bireyselleştirme"nin tam tersini yapmakta, Beyazlığı toplumsallaştırmakta ve tarihselleştirmektedir. Özetle, Beyazlık Çalışmaları daha önce sorulmamış soruları sorarak, daha önce bakılmamış açılardan sistematik bir incelemenin peşine düşerek ve farklı sosyal bilim disiplinlerinin perspektifleriyle kişisel deneyimleri ve içgörüleri bir araya getirerek, düşünsel hayatın tarihsel ve sosyolojik tahayyül becerilerini güçlendirmiştir.

Kitabın geri kalanında Beyazlık Çalışmaları yaklaşımının tarihsel ve sosyolojik tahayyüllerinden yararlanarak, ama onunla sınırlı da kalmayarak, Türklüğün nasıl oluştuğunu, nasıl işlediğini, nasıl değiştiğini analiz etmeye çalışacağım. İlk önce, takip eden iki bölümde, Türklüğün arkasındaki tarihselliği ve toplum-

---

[94] Robert Jensen, *The Heart of Whiteness: Confronting Race, Racism, and White Privilege*, (San Francisco: City Lights Press, 2005), s. 16.

sallığı sözleşme metaforu üzerinden bir anlatı kurarak inceleyeceğim. Osmanlı'nın farklı etnisitelerinden gelen Müslümanları, yeni bir devlet ve millet inşasıyla sonuçlanacak mutabakatlara, bu kitapta kullanacağım terimle Müslümanlık Sözleşmesi'ne, neden ve nasıl vardılar? Duygular ve çıkarlar Müslümanlık Sözleşmesi'nin inşasında ne türden roller oynadı? Müslümanlık Sözleşmesi, Müslümanların bir toplumsal sözleşme çerçevesi içinde yatay bir biçimde kurdukları yeni devlet tarafından nasıl daraltılıp Türkleştirildi? Türklük Sözleşmesi'ne yerli ve göçmen Müslümanların büyük çoğunluğu neden uydu? Sosyolojik kategoriler olarak Müslümanlık ile Gayrimüslimlik ve Türklük ile Kürtlük arasındaki güç asimetrisi ve asimetrinin sonucu olan imtiyaz farklılaşması nasıl ortaya çıktı? Bu sosyolojik kategorilerin ilişkisel oluşumu nasıl açıklanabilir? Sözleşme-içi olmakla sözleşme-dışı olmak arasındaki farklar nedir? Bu farklar, kişinin görme, düşünme, bilme, duygulanma ve bedenini kullanma biçimlerini nasıl şekillendirir? Türklük Sözleşmesi'nin tarihi ile bireylerin Türklük *habitusu* arasındaki bağlantı nasıl kurulabilir?

Bu ve benzeri sorulara cevap bulabilmek için, Osmanlı Devleti'nin son yüzyılına ve Türkiye Devleti'nin kuruluş tarihine bakmak gerektiğini düşünüyorum. Fakat anlatacağım tarih, kitabın son iki bölümünde göstereceğim gibi, geçmişte kalmış bir tarih değildir; hâlâ her gün, farklı biçimlerde de olsa, her bireyde ve her kurumda kendisini yeniden üreten/gösteren canlı bir tarihtir.

İKİNCİ BÖLÜM
MÜSLÜMANLIK SÖZLEŞMESİ

Bu bölümde, Anadolu'nun Müslümanlaştırılması ve Gayrimüslimlerden "arındırılması" sürecini –Ermeni Soykırımı, Kurtuluş Savaşı, Türkiye Devleti'nin kuruluşu gibi büyük ölçekli tarihsel olaylara özellikle odaklanarak– Müslümanlık Sözleşmesi kavramı üzerinden inceleyeceğim. Kullanacağım bilgilerin hiçbirisi "yeni" değil; yani ilk defa benim tarafımdan ortaya çıkarılmış bir bilgi yok. Yapmaya çalıştığım daha ziyade, hâlihazırda varolan bilgileri ve literatürleri, yeni bir kavram/perspektif aracılığıyla yeniden değerlendirmek. Müslümanlık Sözleşmesi, Türklük Sözleşmesi'nin tarihsel ve gündelik mahiyetini anlamak açısından kritik bir öneme sahip; çünkü Türklük Sözleşmesi'nin temelini oluşturan Müslüman bir devlet ve millet, Osmanlı Müslümanlarının Osmanlı Gayrimüslimlerini çeşitli biçimlerde tasfiye ettikleri bir Müslümanlık Sözleşmesi çerçevesinde inşa edildi. Müslümanlık Sözleşmesi'nin 20. yüzyıl Türkiyesi'ni analiz edebilmek açısından bence önemli olan bir başka özelliği, merkez ve taşra arasında ve farklı toplumsal sınıflar arasında belli bir yataylıkla, yani Müslümanların ortaklaştıkları çıkar ve duygularla ortaya çıkmış olmasıdır. Müslümanlar arasındaki ortak çıkar, duygu ve iradeyle oluşmuş bu sözleşme, ileride göstermeyi um-

duğum gibi, 17. yüzyıl ve 18. yüzyıl filozoflarının Toplumsal Sözleşme kavramıyla ortaya koydukları soyut fikrin kısmen somutlaştığı tarihsel örneklerden biridir.

Toplumsal Sözleşme fikri, Avrupa'da eski düzenin yıkılıp yenisinin kurulmakta olduğu; aristokrasinin düşüşe geçip burjuvazinin yükseldiği; cemaatlerin yerine bireylerin geçtiği; egemenlik meşruiyetinin kaynağı olarak Tanrı'nın yerini eşit vatandaşlardan oluşan halkın/ulusun aldığı bir çağda, mutabakata varılmış yeni ilkeler etrafında yeni bir devlet ve toplum yaratma çabasıyla ilgiliydi. Osmanlı Devleti de 19. yüzyılda, barındırdığı heterojen nüfusu eşitlik, laiklik, özgürlük, hukuk, hak, rıza, meclis gibi yeni ilkeler ve kurumlar üzerinde, devletle toplum arasında varılacak modern bir mutabakatla bir arada tutmaya çalıştı. Osmanlılık Sözleşmesi olarak tarif edeceğim bu girişim, aşağıda tartışacağım nedenlerden ötürü başarısız oldu, ama bütün toplumu (Müslümanları, Hıristiyanları, Yahudileri vb.) kapsama iddiasıyla hiç değilse kâğıt üstünde gerçek bir Toplumsal Sözleşme denemesiydi. Başarılı olan Müslümanlık ve Türklük Sözleşmeleri ise toplumun içinde sadece Müslümanları/Türkleri kayırdıkları ve Müslüman/Türk olmayanları cezalandırdıkları için hiçbir zaman ideal anlamıyla *toplumsal* sözleşme olmadılar. Adı üstünde, *Müslümanlık* ve *Türklük* sözleşmeleri oldular.

Bu bölümde Osmanlılık Sözleşmesi'nden Müslümanlık Sözleşmesi'ne geçişi, takip eden bölümde ise Müslümanlık Sözleşmesi'nin içinde oluşturulan Türklük Sözleşmesi'ne geçiş sürecini anlatacağım. Fakat bu, doğrusal, pürüzsüz, baştan planlanmış bir süreç değildir. Ülke içindeki dinamiklere, çatışmalara, çelişkilere, ittifaklara ve Britanya, Fransa, Rusya gibi Büyük Güçler'in çeşitli biçimler alan müdahalelerine bağlı olarak gelişmiş zikzaklı bir süreçtir. Diğer bir deyişle, kimi zaman Osmanlılık, kimi zaman Müslümanlık, kimi zaman da Türklük Sözleşmesi fikri öne çıkmıştır veya bir sözleşme siyaseti, sözgelimi Osmanlılık Sözleş-

mesi siyaseti, tarihe karıştı diye düşünülürken tekrar su üstüne çıkıp başat siyaset olabilmiş ya da II. Abdülhamid'in Müslümanlık Sözleşmesi siyaseti onu iktidardan düşüren İttihatçılar tarafından tekrar yürürlüğe konabilmiştir. Dolayısıyla ilerleyen sayfalarda çeşitli sözleşme fikirleri ve siyasetleri arasındaki gidip gelmeler, bu karmaşık sürecin bir yansımasıdır.

Osmanlılık Sözleşmesi

Osmanlı Devleti 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında varlığını tehlikeye düşürecek büyüklükteki çeşitli dış ve iç tehditlerle karşı karşıyaydı. Askeri alanda tarihsel rakipleri Rusya ve Avusturya karşısında güç ve toprak kaybediyor; Britanya ve Fransa gibi Büyük Güçler'in artan saldırganlığına maruz kalıyor; büyük ölçüde tarıma ve zanaata dayalı ekonomisi, endüstri devriminin verimi ve hızıyla rekabet edemiyor; çok dinli ve çok dilli kozmopolit nüfusunu bir arada tutmakta giderek daha fazla zorlanıyor; taşradaki ayanların ve sınır boylarındaki mirliklerin/aşiretlerin merkezkaç eğilimleri ve Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın merkezi ele geçirme gayreti imparatorluğun varlığına yaşamsal bir tehlike oluşturuyordu.[1] Osmanlı Devleti bu meydan okumalarla mücadele edebilmek için askeri, diplomatik, idari, hukuki, tedrisi, mali ve ekonomik alanlarda III. Selim döneminde başlayan ama asıl olarak II. Mahmud'la birlikte hızlanan bir dizi modernleşme ve merkezileşme reformu başlattı. Devlet, önündeki iç engelleri ortadan kaldırmayı ya da güçsüzleştirmeyi planladığı bu reformlarla birlikte parçalanışı ve küçülüşü önlemek istiyor; güç ve medeniyet (bürokrasi, bilim, teknoloji, sanayileşme, kentleşme vb.) sahasında Avrupa'yı kısa sürede yakalayabileceğini umuyordu.

---

[1] Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, (Princeton: Princeton University Press, 2008), s. 6-41.

Gelgelelim maddi reformlara manevi diyebileceğimiz bir reform da eşlik etmek durumundaydı. Kültürel çeşitliliği hoşgören ve çeşitlilikle gurur duyan, fakat aynı zamanda hoşgörü mantığına mündemiç olan katı bir hiyerarşiyi de içeren geleneksel imparatorluk fikri,[2] 19. yüzyıl başlarında dünyanın belki de en kozmopolit nüfusunu bir arada tutmak için artık yeterli değildi. Özellikle Fransız Devrimi'yle birlikte dünya ölçeğinde hızla yayılan özgürlük ve eşitlik fikirleri Osmanlı'yı etkilemeye başlamış, Gayrimüslim nüfus eşitlik ve hürriyet talep eder olmuştu. Ancak, bu talep özellikle Balkanlar'da çoğu zaman bireyler arası bir eşitliği ve bireysel bir hürriyeti değil, kolektif ve ulusal bir eşitliği ve hürriyeti içeriyordu. Bir başka deyişle, Gayrimüslim halklar arasında "Osmanlı boyunduruğu"ndan kurtulup kendi ulusal devletlerini kurma eğilimi giderek güçleniyordu. II. Mahmud bu eğilimi durdurmak için hiyerarşik Osmanlı fikrinden vazgeçmeyi göze aldı ve Osmanlı tebaası arasında din ve dil farkı gözetilmeksizin eşitlik olacağını vaat eden Osmanlıcılık fikrini ortaya attı. Bu aynı zamanda bir anlamda modern "eşit vatandaş" idealine tekabül ediyor ve belli bir laiklik nosyonunu da içeriyordu. II. Mahmud'un hayatının sonlarına doğru söylediği meşhur "Ben tebaamın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim, aralarında başka [türlü] bir fark yoktur" şeklindeki sözü bu yeni anlayışın en yetkili ağızdan

---

[2] Geleneksel ya da modern öncesi imparatorlukların neredeyse hepsinde görülen bu çeşitlilik ve çeşitlilikten gurur duyma fenomeni, Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam hukukundan da besleniyordu. İslam hukukuna göre semavi dinlere mensup kişiler İslam'ın hâkimiyetini tanıdıkları ve başkaldırmadıkları sürece İslam devletinin ve toplumunun koruması altında bulunuyorlardı. Zimmî denilen bu kişiler İslam devletine ve toplumuna bir anlamda zimmetliydiler. Claude Cahen, zimmeti sözleşme kavramıyla tarif ediyor: "İslam hakimiyetini tanımak şartı ile, Müslüman toplumun, diğer semavi din mensuplarına konukseverlik ve koruma sağladığı süresiz olarak yürürlükte kalan bir tür sözleşmeyi ifade eder." CL. Cahen, "Zimme", *İslam Ansiklopedisi*, c. 13, (Eskişehir: MEB Yayınları, 2001), s. 566.

ifadesiydi.[3] Farklı milletlerin farklı kıyafetler giymesi gerektiğine dair geleneksel imparatorluk kanunlarının II. Mahmud zamanında (1829'da) kaldırılıp yerlerine kıyafette eşitlik getirilmesi de bu yeni eşitlik fikrinin bir yansımasıydı.[4]

Bu fikirler derli toplu şekilde ilk defa 1839'da, Padişah Abdülmecid'in sadakat yemini etmesiyle ilan edilen Tanzimat Fermanı'nda dile getirildi. Müslümanlar ve Gayrimüslim milletler arasında devlet ve yasa önünde eşitlik öngörülüyor; her bireyin can, namus, mal güvenliği devletin korumasına alınıyor ve kanunsuz/yargısız ceza olamayacağı bildiriliyordu. Padişahın ve devletin gücünü sınırlayıp devleti bir hukuk devletine dönüştürme sözü veren ferman, hak ve dokunulmazlıklara değindikten sonra, tebaanın askerlik ve vergi gibi görevlerinden de bahsediyor ama bu görevlerde de eşitlik ve adalet vaat ediyordu. Ferman, vilayetlerde ve sancak merkezlerinde yine devlet görevlileri tarafından yemin edilerek okundu. Taşra için Tanzimat Fermanı'na ek olarak gönderilen bir başka fermanda ise vezirden çobana kadar herkesin kanun önünde eşit olduğu vurgulanıyordu.[5]

Tanzimat Fermanı'nda cisimleşen bu fikirlere, ilkelere ve vaatlere kanımca Osmanlılık Sözleşmesi olarak bakabiliriz. Yavuz Abadan, sözleşme metaforunu kullanmasa da, Fermanın "ilk ve mühim vazifesi"ni şöyle açıklıyor: "İmparatorluğun dayandığı, dağılma tehlikesine maruz kütleleri, yeni prensipler etrafında toplamak ve devlet faaliyetini bu esaslara istinat ettirerek muhtelif unsurlar arasında –birlik ve emniyetin esas şartı olan– zapt

---

[3] Aktaran: Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985), s. 100.

[4] Osmanlı kıyafet kanunlarındaki dönüşümü izlemek için bkz. Donald Quataert, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire (1720-1829)", *International Journal of Middle East Studies*, c. 29, (1997), s. 403-425.

[5] Bu ek ferman için bkz. Kaynar, *a.g.e.*, s. 180-182.

ve raptı, nizam ve intizamı tesis etmek, müşterek maksatların istihsali için disiplinli bir çalışmanın temellerini kurmak."[6] Bülent Tanör de hukuki biçim açısından "iki yanlı (misak, sözleşme) değil, tek yanlıdır, bir fermandır." demiştir.[7] Hukuki ya da teknik açılardan bu doğru olsa bile, ferman özü itibariyle bir sözleşmeydi; Padişah başta olmak üzere vezirlerin ve devlet görevlilerin yemin etmesiyle okunan, devlet adına Osmanlı tebaasına yapılan bir davet ve verilen bir "söz"dü: Yeni ilkeler etrafında oluşturulan bir ortak/eşit yaşam daveti ve sözü. Bireylerin haklarını koruyacağına söz veren devlet, onlardan vergi, askerlik hizmeti ve en önemlisi sadakat, yani ortak bir Osmanlılık duygusu ve vatanseverliği bekliyordu. Bu, devletin gücünü sınırlamasıyla ve bireylerin hak ve hürriyetlerine vurgu yapmasıyla, devlet, toplum ve bireyler arasında mutabakat arayan, 19. yüzyıl ruhuna uygun liberal bir sözleşmeydi.[8] Böylece, Osmanlı'nın bir ve bütün olarak ayakta kalacağı ve kısa sürede Avrupa'yı yakalayacağı umuluyordu.

Tanzimat Fermanı'nın bu Osmanlılık daveti sadece sözde kalmadı. Osmanlılık Sözleşmesi dönemi olarak adlandırabileceğimiz 1839-1876 arasında modern okullar açılmış, laik kanunlar (ceza, ticaret, medeni ve arazi) çıkarılmış ve mahkemeler kurulmuş, merkez ve taşradaki danışma meclislerine ve hızla büyüyen bürokraside Gayrimüslimler de –dinlerini koruyarak– kendilerine yer bulabilmiştir. 1856 tarihli Islahat Fermanı'nda ise Müslü-

---

[6] Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (Ankara: Phoneix Yayınları, 2006), s. 40.

[7] Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri (1789-1980)*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), s. 92.

[8] Abadan ve Enver Ziya Karal Fermanın liberal felsefesine dikkat çeker: *a.g.e.*, s. 57; Enver Ziya Karal, "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi", der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (Ankara: Phoneix Yayınları, 2006), s. 79.

man/Gayrimüslim eşitliği çok daha güçlü vurgulanmış, Gayrimüslimlerin hak ve imtiyazlarının devamı güvence altına alınmış, onlara yönelik kötü ve aşağılayıcı söz söylemek yasaklanmıştır. Başta Mithat Paşa olmak üzere, Meşrutiyetçi Osmanlı bürokratlarının/aydınlarının baskısıyla II. Abdülhamid'in tahta çıktığı 1876 yılında ilan edilen ilk Osmanlı anayasası Kanun-u Esasi ise birçok açıdan Osmanlılık Sözleşmesi'nin 19. yüzyıldaki zirvesini temsil eder. Çeşitli hak, özgürlük ve dokunulmazlıkları güvence altına alan anayasaya göre "Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur" (8. madde) ve bütün Osmanlılar kanun önünde hem hak hem de ödevler açısından eşittirler (17. madde).[9] Nitekim anayasanın ruhuna bağlı olarak, Gayrimüslimler ilk Osmanlı parlamentosunda yaklaşık olarak nüfuslarına oranla (% 30 civarı), hatta bu oranın üstünde temsil edilmişlerdi.[10]

Bu ve benzeri gelişmeler Osmanlılık Sözleşmesi'nin sadece kâğıt üstünde kalmadığını, bu yönde fiili bir çaba da gösterildiğini işaret eder. Fakat bu sözleşme ne devlet ne de halklar tarafından yeterince benimsendi ve sonunda başarısız oldu. Bu başarısızlığı, önem sırası gözetmeden, birkaç nedende özetlemek gerekirse: Birincisi, devlet –içindeki fikri bölünmeler ve çıkar farklılıkları nedeniyle– hukukilik, eşitlik ve laiklik vaatlerini yerine getirmedi. Eğitim ve hukuk alanında dini/laik ikiliği devam etti. Laik yasaların yanında sürekli şeriat kanunlarına referansta bulunuluyor, devlet dininin İslam olduğu vurgulanıyor, laik mahkemelerin yanında şeriat mahkemeleri devam ediyor, laik okul-

---

[9] Suna Kili ve Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri (Sened-i İttifaktan Günümüze)*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), s. 44.

[10] İlber Ortaylı, "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili", *Armağan: Kanun-u Esasi'nin 100. Yılı*, (Ankara: AÜSBF Yayınları, 1978), s. 169-183.

ların yanında dini okullar eğitim veriyordu.[11] İkincisi, Gayrimüslim nüfusun önemli bir bölümü bireysel eşitlikten ziyade kendi kendini yönetmek, yani özerklik veya bağımsızlık talep ediyordu; bu bir anlamda geleneksel Osmanlı milletlerinin birer modern ulusa dönüşme iddiası ve isteğiydi. Dolayısıyla, Osmanlılık Sözleşmesi 19. yüzyıl ruhunun liberalizmine uygundu fakat aynı ruhun bir diğer kritik bileşeni olan milliyetçilikle çelişiyordu.[12] Üçüncüsü, uluslararası Büyük Güçler bir yandan Şark Meselesi'ne çözüm bulamıyor, yani Osmanlı'nın kendi aralarında nasıl paylaşılacağı konusunda anlaşamıyor, fakat öte yandan da Osmanlı'dan özerklik veya bağımsızlık kazanmaya çalışan Gayrimüslim halklara çeşitli destekler verebiliyorlardı. Yabancı devletlerin ve misyonerlerin Gayrimüslim Osmanlılara olan ilgisi ise Müslümanlarda yaşadıkları toprakları kaybedeceklerine dair güçlü bir korku yaratıyordu. Bu, Osmanlılık Sözleşmesi'nin ve sonra yürürlüğe girecek diğer sözleşmelerin, sadece ülke içindeki faktörlerden değil, uluslararası faktörlerden de etkilendiğini gösterir. Nitekim Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı ve Kanun-u Esasi gibi kritik adımların hepsi Osmanlı açısından uluslararası bir kriz ortamında atılmıştı. Dördüncüsü, imparatorluğun Müslüman halklarında Gayrimüslimlere yönelik giderek yükselen bir hınç duygusu vardı. Bir yandan üstün olmaya alıştıkları Gayrimüslimlerle eşit olmayı, eşitmiş gibi nitelenmeyi içlerine sindiremiyorlar, öte yandan da yabancı devletlerin Gay-

---

[11] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 185-186.

[12] Ayrıca Gayrimüslim milletlerin cemaat önderleri de millet sisteminden vazgeçmek anlamına gelecek Osmanlılık, vatandaşlık, eşitlik gibi fikirlerin kendi güçlerini azaltacağını düşünüyor ve bundan hoşlanmıyorlardı. Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 75. Hanioğlu bazı Osmanlı Rumlarının, Osmanlı Yahudileriyle eşit olma fikrinden de hoşlanmadığını aktarır.

rimüslimlere verdikleri veya Osmanlı'ya verdirttikleri ekonomik/hukuki imtiyazlara öfke duyuyorlar, ekonomik/kültürel gelişmişlik açısından aşağısında oldukları Gayrimüslimlere kıskançlık besliyorlardı. Başka bir deyişle, eşit olmak istemedikleri yerde eşit oldukları söyleniyor, eşit olmak istedikleri yerde ise eşit olamıyorlardı.[13]

Kendini üstün görenlerin ve görmeye alışık olanların eşitlik politikalarından hoşlanmaması ve bunlara direnmesi, eşitliğin üstünlüğü sona erdirecek olması nedeniyle, evrensel bir fenomen olarak karşımıza çıkıyor. Sadece eşitlik politikaları değil, eşitliğin fikri dahi üstünlüğü tehdit eder. Eşitlik fikri yaygınlaşır ve meşruiyet kazanırsa, üstün olanlar karşıdakinin aşağı statüsüne vurgu yapma ve karşıdakini kendi istediği gibi adlandırma/çağırma gücünü kaybederler ve bu, onlarda büyük bir öfke ve hınç yaratabilir. Örneğin Islahat Fermanı bağlamında söylenegelen "gâvura gâvur diyemeyecek miyiz!" yakınması daha evrensel düzeyde ırksal, etnik, sınıfsal ve cinsel hiyerarşilerde üstünlükleri tehlikeye giren ve bu nedenle alttakileri istedikleri gibi çağıramayan grupların yakınmalarına özlü bir örnektir ("Gâvura gâvur diyememek", Osmanlı-Türkiye İslamcılarında hâlâ kapanmayan derin bir duygusal yara açmıştır. Dönemin Başbakan Yardımcısı Numan Kurtulmuş'a 2016 yılında, fermandan yüz altmış yıl sonra, şu sözleri söyleten duygunun bu yarayla ilgili olduğunu düşünüyorum: "Türkiye Müslümanlığı dediğimiz, bugünlere kadar gelmiş olan bu büyük medeniyetin en temel özelliklerinden birisi gâvura gâvur diyerek gâvurun

---

[13] Tanzimat'ın eşitlik idealinin başarısızlık nedenlerine dair bkz. Roderic H. Davison, "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *The American Historical Review*, c. 59, n. 4, (Temmuz, 1954), s. 844-864.

karşısına dikilebilmektir."[14]). Siyaha Zenci deme, kadına bayan deme ve Kürde Doğulu, Doğulu vatandaş veya Kürt kökenli deme ısrarı üstünlüğün ve tanımlama gücünün sürdürülmesi çabasıyla ilgilidir. Alttakilerin kendileri için seçtikleri ve kullandıkları kavramların yaygınlaşması, üsttekiler tarafından büyük bir mevzi kaybı olarak deneyimlenir.

Tanzimat dönemindeki Osmanlı Devleti'nin ve özel olarak Osmanlılık Sözleşmesi'nin eşitlik fikri bağlamında dikkate alması gereken bir diğer faktör de Osmanlı aydınlarıydı. Tanzimat Fermanı yayınlandığında devletten bağımsız ya da göreli olarak bağımsız bir Osmanlı aydını tipi henüz ortada yoktu. Bu, devlet politikalarını kamuoyu önünde açık bir şekilde eleştirebilecek, devlet politikalarının değişmesi gerektiğini söyleyecek ya da belli politikalar izlenmesi için devleti ele geçirmeye çalışabilecek insanların olmadığı anlamına geliyor. Fakat takip eden on yıllarda Osmanlı basını ve Osmanlı kamuoyunun ortaya çıkışı, modern-laik okulların açılışı ve Avrupa'dan yayılan fikirlerin artan etkisi sayesinde devletten kısmen bağımsız, devlet yöneticileri dışındaki bir okuyucu ve dinleyici kitlesini hedefleyen Osmanlı aydını doğdu. Osmanlı'nın nasıl kurtarılacağı, ilerletileceği ve kaçınılmaz olan değişimin hangi yöne çevrilmesi gerektiği gibi konulara kafa yoran bu yeni tipin ilk temsilcileri 1860'larda ortaya çıkan Yeni Osmanlılar'dı.

Şinasi, Ziya Paşa, Ali Suavi ve Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar arasında önemli fikir ve vurgu farklılıkları olmakla

[14] Kurtulmuş, bu sözlerinin ardından gâvurun Gayrimüslim demek olmadığını, despot ve emperyalist demek olduğunu söylemiştir. "Bağımsızlık gâvura gâvur diyebilmektir", *Hürriyet*, 03.12.2016, (http://www.hurriyet.com.tr/bagimsizlik-gavura-gavur-diyebilmektir-40296043 erişim tarihi: 02.08.2017). Fakat sözlerini düzeltmek zorunda kalması bile, gâvura gâvur deme gücünün ve meşruiyetinin olmadığını, dolayısıyla yaranın da kapanmayacağını gösteriyor.

birlikte, Tanzimat-Babıali diktatörlüğüne karşı muhalefet, meşruti-yetçilik, taklitçi olmayan yerli bir modernleşme ve hürriyet taraftarlığı gibi onları bir grup yapan ortaklıkları da mevcuttu. Konumuz açısından daha önemlisi Tanzimat Fermanı'na ve özellikle de *İmtiyaz Fermanı* olarak gördükleri Islahat Fermanı'na karşı, Müslümanların hâkim millet statüsünü ortadan kaldırdıkları ve Şeriat'a göre mahkûm milletler olan Gayrimüslimleri imtiyazlı kıldıkları gerekçesiyle, gazetelerinde geliştirdikleri sert muhalefetti. Yeni Osmanlılar bu anlamda öfkeli Müslüman çoğunluğun sesi olma rolünü üstleniyorlardı. Örneğin Ali Suavi Müslümanlar için "mahkûmu olan bir kavmin daha ziyade mümtaz olmasını çekemedikten başka, kendine hâkim olduğunu hiçbir vakit kabul edemez. Her şeyi göze alır, bunun için çok kanlar döker." derken, Ziya Paşa "Millet-i İslamiye, şimdiye kadar dayandı durdu ise de iş tahammül ve sabır olunamayacak ve namus ve gayret-i İslamiye kaldıramayacak mertebelere yaklaştığından bir gün olur bıçak kemiğe dayanır, gemi azıya alacak olurlar." diyordu.[15]

Yeni Osmanlılar 19. yüzyılda Batı'nın temsil ettiği düşünülen modernleşme, ilerleme ve hürriyet fikirlerini sahipleniyorlar fakat aynı zamanda bunlara İslami bir renk katıyorlar, kavramları İslamileştiriyorlar, İslam'a dayalı modern, meşruti bir monarşi ve düzen talep ediyorlardı. İslam, imparatorluğun ayakta kalabilmesi için Müslümanlar arasında önemli bir bütünleştirici güç ve dayanışma duygusu sağlayabilirdi. Müslümanların birliğini, yani İttihad-ı İslam'ı, büyük ölçüde Osmanlı içindeki Müslümanlar için düşünüyorlardı; fakat Avrupa sömürgeciliğinin Dünya'nın çeşitli yerlerindeki Müslümanları sömürgeleştirmesiyle birlikte Osmanlı halifeliğinin Dünya Müslümanlarına önderlik etme potansiyelinin olduğunun da farkındaydılar. Bütün

---

[15] Aktaran: Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), s. 68-70.

bunlara göre, Yeni Osmanlılar Osmanlı'nın ilk İslamcılarıydılar. Bu kitapta tercih ettiğim kavramla söylersem, İslam'ın özünde demokrasi (meşveret) ve sözleşme (biat) geleneği olduğunu ileri sürerek, yani halkın yönetime katılımını ve rızasını İslam için vazgeçilmez görerek,[16] modern bir Müslümanlık Sözleşmesi öneriyorlardı. Hayal ettikleri ülkede Müslümanların üstün ve imtiyazlı olacağına, Müslümanların güvenli ve onurlu bir şekilde yaşayabileceğine şüphe yoktu. Ayrıca bunun, çoğunluğun ve hâkim unsurun da özlemi olduğunu, kendilerinin sadece bunun sözcüsü olduğunu büyük bir özgüvenle söylüyorlardı. Başka bir deyişle, halk adına devlete sesleniyorlar, devlete yeni bir sözleşme öneriyorlardı. Ancak 1860'larda ve 1870'lerde, 1920'lerin tersine, Gayrimüslim nüfus hâlâ çoktu, belki azınlık denemeyecek kadar çoktu. Bu nedenle bu nüfusu da gözden çıkaramıyorlar ve zaman zaman Osmanlıcı bir dil de kullanıyorlardı. Örneğin savundukları mecliste Gayrimüslim mebuslar Müslüman mebuslarla yan yana oturacak, ayrılık kalkacaktı. Fakat Yeni Osmanlı fikriyatının geneline bakıldığında, Osmanlıcılık vurgusunun çok cılız ve tutarsız olduğu, asıl vurgunun Müslümanlığa ve yer yer bunun içindeki Türklüğe yapıldığı görülür.[17] Bu anlamda, Yeni Osmanlılar Müslümanlık Sözleşmesi'nin fikri öncüleriydiler.

---

[16] *a.g.e.*, s. 102-124. Şerif Mardin, Osmanlı devlet ve toplum yapısının zımnî bir sözleşme fikrini barındırdığını, isyanların sözleşmeye devlet tarafından uyulmadığı zamanlarda çıktığını, sözleşmenin yeniden tesis edilmesiyle ise isyanların sönümlendiğini düşünür. Mardin'e göre bu toplumsal sözleşme geleneği etkilerini Cumhuriyet tarihinde dahi göstermektedir. Bkz. Şerif Mardin, "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s. 103-122.

[17] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), s. 362-367.

II. Abdülhamid ve Müslümanlık Sözleşmesi

Osmanlı Müslümanları arasında aşağıdan yükselen İslami tepkileri ve orta tabakadan yükselen siyasal İslamcılığı, yukarıdan kararlı bir devlet projesine, yani Müslümanlık Sözleşmesi'ne dönüştüren II. Abdülhamid oldu. Ne var ki, Yeni Osmanlı düşüncesinin önerdiğinin tersine, bunu demokratik-meşruti yollarla değil, otoriter yollarla yürüttü. Anayasanın mimarı Osmanlıcı Mithat Paşa'yı sürgüne göndermesi, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nı bahane ederek meclisi kapatması ve anayasayı askıya alması Tanzimat Dönemi'nin ve Osmanlılık Sözleşmesi'nin sonunu işaret ediyordu. Osmanlı-Rus Savaşı Abdülhamid'in istibdat rejimini kurması için şüphesiz ki bir bahane sağlamıştır, fakat bu savaş aynı zamanda Osmanlıcılığın Müslümanların gözünde artık bir anlam ifade etmiyor oluşunu da sembolize eder.

Balkanlar'daki isyanların devam etmesi, Rusya'nın savaşı ezici bir üstünlükle kazanması ve Osmanlı'nın Balkanlar ve Kafkaslar'da büyük topraklar kaybetmesi birçoklarının gözünde Osmanlıcılığın başarısızlığını tescil etmişti. Toprak kayıplarının bir neticesi de Osmanlı Hıristiyanlarının nüfus içindeki oranının azalması, Müslümanlarınkinin ise artmasıdır. Müslümanların oranını artıran faktörlerden belki en önemlisi kaybedilen topraklardan Anadolu'ya doğru gerçekleşen Müslüman göçüydü. Aslında çok daha önce başlayan ve 1920'lere kadar da yoğun bir şekilde devam eden Müslüman göçünün iki temel kaynağı vardı: Osmanlı'nın savaşlarla/isyanlarla Hıristiyan uluslara kaybettiği topraklardan gelenler ve Rusya'nın fetihlerinden/katliamlarından kaçanlar. 1820'lerden 1920'lere, topraklarını, işlerini, akrabalarını geri dönüşü olmayan bir biçimde kaybeden milyonlarca Müslüman göçmen, hem Müslümanlık Sözleşmesi'nin hem de Türklük Sözleşmesi'nin uygulanışında ve başarısında, yani bu-

günkü Türkiye'nin inşasında kritik roller oynadılar.[18] Göçmen Müslümanlar, Hıristiyanlara karşı büyük bir öfke ve hınç duyuyorlardı; göçle geldikleri yeni ülkelerinde aynı şeyi tekrar yaşamak en büyük korkularıydı; aynı zamanda yeni ülkelerinde topraksız, evsiz birer yabancıydılar ve bu nedenle devletin manipülasyonları ya da tehditleri karşısında çok daha kırılgandılar. Tabii Hıristiyanlara karşı sadece göçmen Müslümanlar değil, topraklarını her an kaybedebilecek olan yerli Müslümanlar da öfkeliydi ve onlar da korkuyordu. Özetle, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, kaybedilen devasa topraklarla ve Rusya'nın hem batıdan hem de doğudan Anadolu'yu işgal edebilecek güce sahip olduğunu göstermesiyle, bu Müslüman duygularının (öfke, hınç, korku) en kritik anlarından birini oluşturur. Abdülhamid'in önemi, tarihsel olarak oluşmuş bu duyguları politik bir proje için kararlı bir şekilde kullanan ilk Osmanlı-Türk hükümdarı olmasıdır.

Tarihçi Kemal Karpat, kendisinin de paylaştığı ve çalışmalarına akademik bir görüş olarak yansıttığı bu Müslümanlık duygu-bilincinin 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrası artan önemini şöyle anlatır:

> Savaş Osmanlı Devleti için her bakımdan bir felaket olmakla beraber, çok kısa bir süre içinde Müslümanların din kardeşliği duygusunu bir siyasi bilince dönüştürdü ve böylece yeni bir dayanışma duygusunun ve yeni tip bir siyasi topluluk fikrinin gelişme-sinin

---

[18] Örneğin tarihçi Nedim Pek şöyle der: "Öte yandan Rumeli'deki Türk göçü zaten Anadolu'da çoğunlukta olan Türk unsuruna ezici bir sayısal üstünlük verdi. Bu durum ona, diğer gruplar üzerinde kendi dil ve kültürel damgasını vurmasına imkân tanıdı. (...) göçmen kitlesi Anadolu'nun yerli ahalisi yanı sıra Balkan Harbi, Birinci Cihan Savaşı ve İstiklal Savaşı'nın asker kaynağını teşkil edecektir. (...) muhacir kitlelerin Osmanlı toplumuyla başarılı bir şekilde bütünleşmesi, Anadolu'nun sosyal yapısını kuvvetlendirmiş ve milli Türk Devleti'nin kurulmasına zemin hazırlamıştır." Nedim Pek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), s. 228, 239.

yolunu açtı. (...) Bu öylesine bir zihni ve psikolojik dönüşümdü ki, İmparatorluğun en uzak köşelerindeki Müslümanlar bile toplum içinde ve dünyadaki yerlerini idrak etmeye başladılar. (...) Osmanlı hezimetinin anlamı ve imparatorluğun çok yakın gibi görünen çöküşü Müslüman-Osmanlı kitlelerinin bilincine işledi ve bir meşru müdafaa duygusu ve seferberlik ruhu yarattı. (...) Osmanlılar savaş sahasında harbi kaybettiler ve onunla birlikte devlet-i muazzama oldukları aldatmacasını ve devlet-i ebed müddet oldukları hayalini de kaybettiler. Ama gerçekçi bir biçimde nasıl düşüneceklerini ve gerekirse daha yüksek bir otoritenin dürtüsü olmadan sırf kendi iradeleriyle somut eylemlere girişmesini öğrenerek zihin savaşını kazandılar.[19]

Kürtlerin durumu, bu Müslümanlık duygu-bilincine ve Abdülhamid'in bu duygu-bilinci nasıl bir devlet politikası hâline getirdiğine iyi bir örnektir. Binlerce yıldır yaşadıkları topraklardan, yine binlerce yıldır aşağı yukarı aynı topraklarda yaşayan Ermeniler tarafından kovulma korkusu yaşıyorlardı. Ermeni milliyetçiliği doğmaya başlamıştı ve özellikle Rusya'nın ama genel olarak da Hıristiyan Büyük Güçler'in Ermeni davasına destek vereceğinden korkuluyordu. Bu korkularında haklıydılar; çünkü söz konusu güçler meseleye sadece bir Ermeni meselesi olarak bakıyor, aynı coğrafyada yaşayan Kürtleri neredeyse yok sayıyorlardı. Kürdistan/Ermenistan topraklarındaki misyoner faaliyetlerinin artan etkisi özellikle Sünni Kürtleri endişelendiren bir başka etkendi.[20] Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında imzalanan Berlin Antlaşması'nın meşhur 61. Maddesi, göçmen Müslüman

---

[19] Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), s. 229, 272-273.

[20] Ermenistan/Kürdistan coğrafyasındaki bu gerilimlerin izini misyonerlik faaliyetleri üzerinden takip eden önemli bir çalışma için bkz. Hans-Lukas Kieser, *Iskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet (1839-1938)*, çev. Atilla Dirim, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

Çerkesler ve yerli Müslüman Kürtler ile yerli Hıristiyan Ermeniler arasındaki ilişkiyi, özellikle savaş süresince artan gerilimi[21] ve Büyük Güçler'in bu ilişkilere nasıl baktığını özetliyordu: "Babıali, Ermenilerle meskûn vilayetlerde mahalli ihtiyaçların lüzum gösterdiği tensikat ve ıslahatı vakit geçirmeksizin tatbik etmeyi ve Çerkezlerle Kürtlere karşı onların güvenliğini temin etmeyi deruhte eder. Babıali, bu yoldaki tedbirlerini onların tatbikine nezaret edecek büyük devletlere muayyen zamanlarda bildirecektir."[22]

Reformlar Abdülhamid ve sonraki Jön Türk dönemlerinde, Osmanlı'nın zorda kaldığı zamanlar (1895 ve 1914'te olduğu gibi) yapılıyormuş ya da yapılacakmış gibi gösterilse de, hiçbir zaman yapılmadı. Fakat 61. maddeye uymayan sadece Osmanlı değildi. Büyük Güçler de kendi aralarındaki güç mücadelesi ve anlaşmazlıklar nedeniyle reformların takipçisi olmadılar. Ayrıca, reformların nasıl ve nerede yapılacağına dair önemli belirsizlikler vardı. En önemlisi, Ermenistan/Kürdistan coğrafyasında Ermenilerle Kürtlerin birçok yerde iç içe yaşaması ve çoğu yerde Kürtlerin çoğunluk olmasıydı. Nüfus oranı önemliydi; çünkü reformların şeklini ve yapılacağı yeri bu belirleyecekti. Bu nedenle istatistik savaşları yaşanmaya başlandı. Ermeni cemaatleri Ermenilerin nüfusunu, devlet de Müslümanların nüfusunu çok göstermeye çalıştı.[23] 1880'lerde kurulan ve özerklik veya bağımsızlık

---

[21] Bu ilişki ve gerilimlerin iyi bir özeti için bkz. Fikret Adanır, "'Ermeni Meselesi'nin Doğuşu", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 3-43.

[22] Aktaran: Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. 8, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), s. 132.

[23] Sadece bu konuya ayrılmış bir çalışma için bkz. Fuat Dündar, *Kahir Ekseriyet: Ermeni Nüfus Meselesi (1878-1923)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013).

taraftan olan sol-milliyetçi Ermeni örgütleri Hınçak ve Taşnak, Kürtleri daha da fazla kaygılandırmıştı.[24]

Nitekim 1879'da patlak veren Şeyh Ubeydullah Kürt İsyanı, Osmanlı ve İran devletlerine karşı olduğu kadar Berlin Antlaşması'nda cisimleşen Ermeni tehdidine de karşıydı.[25] İsyanı 1881'de bastıran Abdülhamid, Kürtlerin Ermeni korkusunu iyi analiz ederek 1890 yılında yaklaşık atmış alaydan oluşacak Hamidiye Alayları'nı kurdu. Janet Klein'a göre, Abdülhamid'in alayları kurarken üç temel amacı vardı: Olası bir Rus saldırısına karşı düzenli orduların yanında savaşacak bir güç oluşturmak ve sınır güvenliği sağlamak; Ermeni isyan ve kalkışmalarını bastırmak ve Kürdistan'ı alaylar yardımıyla yöneterek olası bir Kürt ayrılıkçılığını önlemek. Yaklaşık altmış bin kişiden oluşan alaylar hem liderlerine hem de sıradan Kürtlere önemli maddi ve manevi imtiyazlar (çeşitli vergilerden ve askerlikten muafiyet ve çeşitli Osmanlı unvanları/kıyafetleri/silahları gibi) sağlıyordu. 1915'den sonra iyice büyüyecek Ermeni mallarına el koyma meselesi de ilk olarak 1890'larda Ermeni arazilerine el konması biçiminde Hamidiye Alayları'yla başladı. Ayrıca alayların sadece Sünni Kürtlerden oluşturulması, Alevilerin bunun dışında tutulması[26] Abdülhamid'in zihnindeki Müslümanlık Sözleşmesi'ne dair önemli bir ipucudur.

---

[24] Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*, (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 36-50.

[25] Şeyh'in 1880'de şöyle dediği söylenir: "Bu duyduklarım da ne, Ermeniler Van'da bağımsız bir devlet kuracaklarmış ve Nesturiler de kendilerini İngiliz tebaası ilan edip İngiliz bayrağını yükselteceklermiş. Kadınları silahlandırmak zorunda kalsam da buna asla izin vermeyeceğim." Aktaran: Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, çev. İsmail Çekem ve Alper Duman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 167.

[26] Bütün bu bilgiler için bkz. Janet Klein, *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, (Stanford: Stanford University Press, 2011. Ayrıca bkz.

Alternatif sözleşme fikirlerinin bir bakıma alternatif imtiyaz siyasetleri olduğu, yani kimlere imtiyaz dağıtılıp kimlere dağıtılmayacağını belirleyen siyasetler olduğu düşünülürse, Alevilerin Hamidiye Alayları'na alınmamasının anlamı daha iyi anlaşılabilir. Gayrimüslimleri sürekli bir güvencesizlik ve tehdit altında tutan Müslümanlık Sözleşmesi'ne göre bütün Müslümanlar ödüllendirilmeyecekti. Sadece devletin gözündeki gerçek Müslümanlar, yani güvenilebilecek bir unsur olan Sünni Müslümanlar kayırılacaktı. Çünkü Abdülhamid'e göre imparatorluğu ayakta tutabilecek temel güç, İslam dayanışmasıydı ve dayanışma ancak devletin resmi mezhebi Sünnilik etrafında örülebilirdi. Bu düşünceyle Sünni olmayan ama genel olarak İslam içinde ya da İslam'la bağı olduğu düşünülen "sapkın" gruplar, örneğin Aleviler, Caferiler, Zeydiler ve Ezidiler çeşitli araçlarla (okul, cami, şiddet, Sünni göçü ve iskânı gibi) asimile edilmeye çalışıldı.[27] Ayrıca yavaş yavaş doğmakta olan Arap, Kürt ve Arnavut milliyetçiliklerinin önüne geçmek ve bu Sünni Müslümanları, hem imtiyaz dağıtma yoluyla hem de Aşiret Mektebi gibi okullar aracılığıyla Türklerin egemen olacağı Müslüman-Osmanlı vatanseverliğine bağlamak gerekiyordu. Abdülhamid'in bizzat kendisi bütün bu yaklaşımı hatıratında birkaç cümlede özetlemiştir: "Yabancı dinden olanları, kıymık gibi kendi etimize, kendimiz soktuğumuz devirler geçti. Devletimizin hudutları dâhiline ancak kendi milletimizden olanları ve bizimle aynı dini inançları paylaşanları kabul edebiliriz. Türk unsurunu kuvvetlendirmeye dikkat etmeliyiz. Bosna-Hersek ve Bulgaristan'daki Müslüman halkın çoğalıp artanını muntazaman buraya getirip yerleştirmeliyiz.

Edip Gölbaşı, "Hamidiye Alayları: Bir Değerlendirme", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 164-175.

[27] Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002).

Muhaceret yalnız milli kudreti artırmakla kalmayacak aynı zamanda İmparatorluğumuzun iktisadi kudretini de fazlalaştıracaktır. Rumeli'nde ve bilhassa Anadolu'da Türk unsurunu kuvvetlendirmek ve herşeyden evvel de içimizdeki Kürtleri yoğurup kendimize mal-etmek şarttır."[28] Müslümanlık Sözleşmesi asıl olarak bir Sünni Müslümanlık Sözleşmesi'ydi. Devlet farklı etnisitelerden Sünnilerin çıkarlarını kollar ve onları Hıristiyanlara karşı korurken, Sünniler de bunun karşısında devletlerinin yanında yer alacaklardı. Böylece bu sözleşme etrafında hem Osmanlı Devleti'nin hem de Osmanlı Müslümanlarının bekası güvence altına alınacaktı.

Konumuz açısından tekrar vurgulamak istediğim önemli bir nokta, Müslümanların Hıristiyanlara yönelik hınç, öfke, korku gibi duygularını Abdülhamid ve merkezin yaratmamış olmasıdır. Bu Müslüman duyguları, Osmanlı Devleti'nin yukarıdan aşağıya dayattığı veya öğrettiği yapay ve zorlama duygular değildir; 19. yüzyılda Müslüman kişilerin/halkların Hıristiyan kişilerle/halklarla ilişkileri, çatışmaları, rekabeti içerisinde tarihsel ve toplumsal olarak oluşmaya başlamış otantik duygulardır. Dolayısıyla Abdülhamid, hâlihazırda varolan duyguları ve bölünmeleri bir devlet politikası olarak kullandı. Yine Kürt/Ermeni çatışmasından bir örnek vermek gerekirse, yakın zamanlardaki bazı akademik çalışmalara göre Doğu Anadolu'da gerçekleşen 1895-1896 Ermeni katliamları, merkezi devletin değil, büyük ölçüde yerel Müslümanların inisiyatifiyle gerçekleşmiştir. Genel olarak Kürdistan'ın Ermenistan olacağından korkan Kürtler ve özel olarak Ermeni reformlarının kendi güçlerini kısıtlayacağından çekinen Müslüman/Kürt ileri gelenleri (yerel yöneticiler, eşraf, din

---

[28] Sultan Abdülhamit, *Siyasi Hatıratım*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1975), s.73. Abdülhamit (s. 81-82'de) Ermeni katliamlarını halkın haklı hiddet ve infialine bağlamıştır.

adamları), on binlerce Ermeni'nin öldürüldüğü, belki bir o kadarının göçmek zorunda kaldığı ve sonuçta büyük servet transferlerinin gerçekleştiği katliamların arkasındaki esas aktörlerdir. Katliamların birçok şehirde Cuma namazı sonrası gerçekleşmiş olması ve din adamlarının "Ermenilerin kanı heder, ırz ve malları mubahtır" gibi fetvalar vermeleri de bu tezi doğrular niteliktedir. Merkezi devletin yaptığı, Hıristiyanları imha eden Müslüman katliamcıları ve failleri, Müslümanlık Sözleşmesi'nin klasik bir gereği olarak, cezalandırmamaktır.[29] 1896 yılında Osmanlı Bankası işgalinden sonra –Taşnak'lı eylemciler affedilirken– yine binlerce Ermeni İstanbul sokaklarında öldürülmüş ve devlet, Müslüman halkın yaptığı bu pogromu seyretmiş, hatta kimi güçlü iddialara göre teşvik de etmiştir.[30]

Müslümanlık Sözleşmesi'nin, Osmanlılık Sözleşmesi'nin aksine, asıl başarısı da burada, yani devletle Müslümanlar arasındaki gerçek bir duygu ortaklığında, çıkar birlikteliğinde ve mutabakatlar bütününde gizlidir. Başka bir deyişle, eşitlik fikrine dayanan Osmanlılık Sözleşmesi toplumda bir yankı bulmamış, devletin tutarsız politikaları nedeniyle sınırlı kalmış ve dolayısıyla yapayken, Müslümanların üstünlüğüne dayanan Müslümanlık Sözleşmesi gerçek anlamda çift taraflıdır, bu nedenle de otantik ve işlevlidir. Müslüman merkez taşrada kendi yansımasını, Müslüman taşra da merkezde kendi yansımasını bulmuştur. Ortak hedef ve çıkar ülkenin Hıristiyanlardan "temizlenmesi"dir. Bu anlamda Müslümanlık Sözleşmesi, Hıristiyan halk-

---

[29] Bkz. Edip Gölbaşı, "1895-1896 Katliamları: Doğu Vilayetlerinde Cemaatler Arası 'Şiddet İklimi' ve Ermeni Karşıtı Ayaklanmalar", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 140-163.

[30] Edhem Eldem, "'Banka Vakası' ve 1896 İstanbul Katliamı", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 176-198.

lara karşı işlenen ve işlenecek olan suçlar üzerinde mutabık olunmuş bir suç ortaklığıdır. Fakat bu, Hıristiyanların başlarına gelenleri ve gelecekleri hak ettikleri düşüncesinden dolayı, suç olarak görülmeyen bir suçun ortaklığı, dolayısıyla suçluluk duygusu yaratmayan bir suç ortaklığıdır. Müslümanların ortaklaştıkları hedef, çıkar ve duyguları Müslümanlık Sözleşmesi'ni –birkaç yıllık bir dönem hariç tutulursa– 1920'lerin başlarına kadar canlı tutacak, bu sayede ülke Hıristiyanlardan temizlenecek ve –amaç en baştan beri bu olmasa bile– yeni bir devlet Müslümanlık üzerinde/sayesinde kurulabilecektir.[31]

Jön Türklerin Yükselişi ve Sözleşme Arayışı

O yeni devleti kuracak olanlar, Jön Türkler olarak bilinen ve büyük ölçüde Abdülhamid'in geliştirdiği modern okullardan mezun olmuş iyi eğitimli gençler olacaktır. İttihat ve Terakki'nin kuruluş yılı olarak kabul edilen 1889'dan II. Meşrutiyet'in ilan edildiği 1908'e kadarki dönem bir bütün olarak düşünüldüğünde, Jön Türkler'in ortak denebilecek özelliklerini bulmak zordur. Fakat çok genel düzeyde bazı ortaklıklar ileri sürülebilmektedir: 1) Jön Türkler, Abdülhamid istibdadından dolayı fikirlerini topluma özgürce duyuramayan aydınlar ve Abdülhamid'in sadakat sistemi nedeniyle hak ettiklerini düşündükleri gibi devlette yükselemeyen bürokratlardır ve bu iki nedenle Abdülhamid'e yoğun bir düşmanlık beslerler. 2) Meşrutiyetçidirler, yani meclisin tekrar açılmasını, anayasanın tekrar yürürlüğe girmesini ve dola-

---

[31] Müslümanlık Sözleşmesi'nin nihai başarısının kökenleri dinsel cemaatleri hiyerarşik olarak tasnif eden ve ayıran, bu yapı içinde Müslümanları hâkim millet olarak konumlandıran Osmanlı millet sisteminde de aranabilir. Aynı şekilde, Osmanlılık Sözleşmesi'nin –birlikte, eşitlik içinde yaşamak– nihai başarısızlığında da bunun payı vardır.

yısıyla padişahın iktidarını sınırlayacak bir parlamentarizm fikrini savunmaktadırlar. 3) Osmanlı Devleti'nin nasıl kurtarılacağı sorusu öncelleri olarak kabul ettikleri Yeni Osmanlılar gibi onların da temel sorusudur. Bu türden çok genel ortaklıklar bir kenara bırakılırsa, Jön Türkler politik, ideolojik ve etnik hatlarda bölünmüş bir gruptur. Örneğin 1889'da İttihad-ı Osmani Cemiyeti adıyla kurulan örgütü etnik olarak Türk olmayan fakat Hıristiyanlarla ölüm kalım mücadelelerinin verildiği sınır boylarından gelen Tıbbiyeli Müslümanlar kurmuştu. İbrahim Temo Arnavut, Mehmed Reşid Çerkes, İshak Sukuti ve Abdullah Cevdet Kürt'tü. Etnik kökenleri itibariyle, örgütün adının da işaret etiği gibi, Osmanlıcı bir damar güçlüydü.[32]

Örgütün 1894'de Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ismini almasıyla aşağı yukarı aynı zamanlarda, birçok açıdan iki zıt kutbu temsil eden Ahmet Rıza ve Mizancı Murat öne çıktı. Hareketin Paris merkezinin lideri olan Ahmet Rıza İslam'ı sadece pragmatik (bütünleştirici) amaçlarla kullanan bir seküler (hatta muhaliflerine göre bir "dinsiz"), Abdülhamid'in devrilmesi için Büyük Güçler'in müdahalesine gerek duyulduğu fikrine bütünüyle karşı bir anti-emperyalist ve Abdülhamid yönetimiyle hiçbir şekilde uzlaşmayan, bir anlamda kendinden başka bir iktidar mercii tanımayan, "satın alınamaz" bir pozitivist aydındır. Mizancı Murat ise devletin İslami niteliğine önem veren muhafazakâr bir aydın, Abdülhamid'in devrilmesi için darbeye sıcak bakan pragmatik bir siyasetçi ve aynı zamanda da Abdülhamid yönetimiyle ilişkisini çeşitli araçlarla sürdüren bir uzlaşmacıdır.[33] Bu yıllarda Ahmet Rıza'nın Abdülhamid'in Ermeni siyasetini

---

[32] Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), s. 9-28.

[33] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 77-135.

eleştirdiğini, Mizancı Murat'ın ise bunu onayladığını biliyoruz.[34] Cenevre merkezinde etkin olan Mizancı Murat, Abdülhamid'i devirme konusundaki aktivist tutumuyla hareketin liderliğine yükselmişti; fakat Abdülhamid'le uzlaşıp İstanbul'a dönünce hem liderliğini hem de saygınlığını kaybetti.[35]

Ahmet Rıza'nın Mizancı Murat'tan sonraki ikinci büyük rakibi ise babası ve kardeşiyle birlikte Avrupa'ya kaçan Prens Sabahaddin idi. Prens'in parasal gücü ve yüksek siyasetteki bağlantıları Avrupa'daki Jön Türk hareketinin canlanmasını sağlamıştı. Ahmet Rıza'nın aksine Abdülhamid'in devrilmesi için dış müdahaleye ihtiyaç duyulduğunu, bunun için de Abdülhamid muhalifi Osmanlı Gayrimüslimlerinin, en başta da Ermenilerin hareketin içinde olması gerektiğini düşünüyordu. Paris'te 1902'de topladığı 1. Jön Türk Kongresi'nde dış müdahale lehinde karar alındı; Ermenilerin beklediği reformların da yapılacağı, fakat bunun Ermenilere özel olmayacağı, reformların bütün Osmanlı'da bütün Osmanlılar için yapılacağı söylendi.[36] Bu son nokta, Prens Sabahaddin'in düşüncesinde adem-i merkeziyetçilik olarak belirmiştir. Prens, imparatorluktaki Türk unsurunun Ermenilerden daha büyük bir zulüm ve yoksulluk altında yaşadığını fakat Avrupa'nın bunu görmediğinden yakınıyordu. Nitekim Ermenilere zulmeden de Türkler değil, ne Türk ne de gerçek Müslüman olan "vahşi" Kürt aşiretleriydi. Avrupalılar ve hiç değilse Ermeniler bunu görüp sadece Hıristiyanlar için değil, bütün Osmanlı için reform isterlerse Türkler de Ermenilere güven-

---

[34] E.E. Ramsaur, *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, çev. Nuran Yavuz, (İstanbul: Sander Yayınları, 1982), s. 40, 53, 58.

[35] Erdem Sönmez, *Ahmed Rıza: Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), s. 71-86.

[36] Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 190-194.

meye başlar ve bu uzatılan eli geri çevirmezdi. Dolayısıyla yapılması gereken Türklerle Ermenilerin güçlerini birleştirip Abdülhamid istibdadını yıkması ve yerine adem-i merkeziyetçi bir yönetim kurmasıydı. Prens adem-i merkeziyetçiliği, "merkeziyetçilikten kurtulma, müşterek bir politikanın genel yönetimi altında herkesin kendi evinin kesin efendisi olması demektir"[37] diyerek özetlemiştir. Aslında Prens Sabahaddin'in yapmaya çalıştığı bütün Osmanlı unsurlarının birleşip katılabileceği bir Osmanlılık Sözleşmesi oluşturmaktı. Bunun için de ilk önce Gayrimüslimlerin ikna edilmesi gerektiğini düşünüyordu. "Ermenilerin özel yararlarının, Osmanlı İmparatorluğu'nun genel yararları ile gayet iyi bir şekilde uyuşabileceğinden hiçbir şüphem yok"[38] derken kastettiği budur.

Osmanlılık vurgusu Prens Sabahaddin'e özgü değildi. Bu yıllarda Jön Türkler'in Ahmet Rıza dahil önemli bir kısmı Osmanlıcı bir dil kullanmaya, Gayrimüslim Osmanlıları gücendirmemeye dikkat ediyor, hatta bunun da ötesinde onları ikna etmeye çalışıyorlardı.[39] Örneğin 1920'li yılların Türk milliyetçisi Tunalı Hilmi Bey, 1900'larda sürekli Ermenilere, Bulgarlara, Arnavutlara, Süryanilere vb. Osmanlılık çağrısı yapan önde gelen bir Osmanlıcıydı: "Osmanlılık bir libas-ı manevidir ki setr ettiği vücudu milliyi sıkmaz, bilakis ruhlandırır, besler, büyütür, canlandırır. Türklüğü, Araplığı, Kürtlüğü, Ermeniliği kalbimizde saklayalım ki tecavüze ve bundan dolayı da münazaa ve ittifaksız-

---

[37] Prens Sabahaddin, *Bütün Eserleri: Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne*, haz. Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 84-88, 119-121.

[38] *a.g.e*, s. 88.

[39] Ahmet Rıza şöyle diyordu: "Bizde ahali bir unsurdan bir din ve milletten olmadığı için yalnız Türklük ve Müslümanlık namına hissiyatı uyandırmak muzırdır. Biz vatanın iyiliğini bütün Osmanlıların ittihadında aramalı ve bu ittihadın vücuda getireceği kuvvetle temin ve istihsale çalışmalıyız." Aktaran: Sönmez, *a.g.e.*, 100.

lığın zuhuruna meydan vermiş olmayalım. Hele Yahudiliği havrada, Hıristiyanlığı kilisede ve Müslümanlığı camide bırakmışız gibi olmalıyız. Osmanlı olalım, Osmanlılık için çalışalım düşünelim."

Tunalı Hilmi, Osmanlılıkta yine Türklerin hâkim millet olacağına dair kaygıları da "Osmanlılık Türklük demek değildir, ne kimseye zarar verir, ne de bir milliyete dokunur, böyle olunca Osmanlı olmayacak kim bulunur" sözleriyle yatıştırmaya çalıştı.[40]

Ne var ki, 1900'lerin başlarından itibaren Türkçülük Jön Türkler arasında giderek egemen olmaya başladı. Yusuf Akçura'nın 1904'de yayımladığı *Üç Tarz-ı Siyaset* Türkçülüğün kültürel bir girişim olmaktan çıkıp politik bir projeye dönüşmesinde milat olarak kabul edilebilir. Akçura bu eserinde üç olası siyasi proje olarak baktığı, eşitliğe dayanan Osmanlı Birliği, Müslümanlığa dayanan İslam Birliği ve Türklüğe dayanan Türk Birliği'ni dikkat çekici bir soğukkanlılıkla hiçbir Osmanlı unsurunu suçlamadan inceler. Bu soğukkanlılığın arkasında kanımca Akçura'nın meseleye bir sözleşme mantığıyla bakması vardır. Akçura şu soruya cevap arar: "İmdi, üç siyasetten hangisinin yararlı ve kabil-i tatbik olunduğunu araştıralım: Yararlı dedik; lakin kime ve neye yararlı?"[41] Bu anlamda unsurların farklı menfaatlerine (maddi ve manevi) ve duygularına ve bu farklı menfaatlerin ve duyguların birleştirilebilip birleştirilemeyeceğine, hem Osmanlı unsurlarını hem de Büyük Güçler'in olası tavrını hesaba katarak, iç ve dış güç dengelerini gözeterek bakmaya çalışır. Sonuçta Osmanlı Birliği'ni başta Türkler ve Müslümanlar olmak

---

[40] Aktaran: Sabri Ateş, *Tunalı Hilmi Bey: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir Aydın*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009), s. 130-133, 176-177.

[41] Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), s. 24.

üzere kimsenin istemediğine, İslam Birliği'ne –her ne kadar İslam güçlü bir duygusal tutkal olsa da– en başta büyük Müslüman nüfuslar barındıran Avrupa İmparatorluklarının müsaade etmeyeceğine, bu durumda çeşitli zorluklara rağmen en gerçekçi ve doğrusunun Türk Birliği olduğuna karar verir.

Genel bir ilke olarak Osmanlıcılığı tümüyle reddeden bir Jön Türk neredeyse yoktu. Hem imparatorluğun ayrılıkçı-milliyetçi akımlar nedeniyle daha da küçülmesini engelleme isteği hem de Abdülhamid'i devirmek açısından Gayrimüslimlerin desteğinin hayati olması, çok soyut da olsa, Osmanlılık vurgusunu devam ettiriyordu. Fakat bu Osmanlılık, merkeziyetçi ve Türklerin hâkim olacağı bir tona sahipti. Dr. Bahaeddin Şakir ve Dr. Nazım gibi becerikli eylemcilerin İttihat ve Terakki'de öne çıkmasıyla birlikte Türkçülük harekete egemen olmaya başladı. Örneğin Dr. Bahaeddin Şakir, Prens Sabahaddin'in adem-i merkeziyetçi projesinin sadece vatanı bölmek isteyen Gayrimüslimlere yardım edeceğini, dolayısıyla padişahından köylüsüne kadar hiçbir Türk'ün buna izin vermeyeceğini söylüyordu.[42] Diran Kelekyan arkadaşı Dr. Şakir'e, Türkleşmek anlamına gelecek, Türklüğün hâkimiyetini ve hegemonyasını sürdürecek bir "bireysel eşitlik" liberalizminin ülkenin çöküşünü önlemeyeceği uyarısını yaptı. Kelekyan'a göre Osmanlı'yı bir arada tutacak çimento; özerklik, ortaklık ve kardeşlik ilkeleri üzerine yükselecek bir "ırksal ve sosyal eşitlik" liberalizmi olabilirdi.[43] Kelekyan'ın yöntemi adem-i merkeziyetçilik ve özerklik olan bu Osmanlılık Sözleşmesi önerisi de Dr. Şakir tarafından reddedildi (Diran Kelekyan 24 Nisan 1915'de Beyoğlu'ndaki evinde tutuklanmış ve 2 Kasım

---

[42] Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1909*, (Oxford: Oxford University Press, 2001), s. 88-89.

[43] *a.g.e.*, s.135-136.

1915'de Yozgat'la Kayseri arasında, Kızılırmak nehri kenarında öldürülmüştür[44]). Prens Sabahaddin'inin adem-i merkeziyetçiliğini cazip bulan kimi Yahudilere ise, Dr. Nazım "Prens Sabahaddin ölmüştür, artık yoktur; adem-i merkeziyet ve özerk milliyetler ve eyaletler programı terkedilmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti merkeziyetçilik ve iktidar üzerinde Türk tekeli istiyor. (...) Türk okullarıyla, Türk idaresi ve Türk hukuk sistemiyle birlik içinde bir Türk ulus-devleti istiyor"[45] diye cevap vermiştir.

Becerikli ve acımasız eylem adamları olarak bilinen ve bunu defalarca kanıtlayan Dr. Şakir ve Dr. Nazım, mesailerinin önemli bir bölümünü sosyal bilimlere ve kişisel entelektüel gelişimlerine adayan Ahmet Rıza ve Prens Sabahattin'in gücünü kırarak, hareketin fiili liderliğini üstlenmişlerdi. Fikirleri Ahmet Rıza'yla büyük ölçüde örtüşüyor ve birlikte hareket ediyorlardı, fakat pasifistliği ve evrimciliğiyle meşhur Ahmet Rıza'nın liderliğinde Abdülhamid'in devrilmesinin mümkün olmadığına kesin kanaat getirmişlerdi.

İki doktor, devrimci arzularına eşlik edebilecek yetenekte yeni bir eylemci grubu Makedonya'da buldu. Makedonya heterojen etnik ve dini yapısıyla Türk, Yunan, Slav ve Bulgar milliyetçiliklerinin ve çetecilik faaliyetlerinin çatışma sahasıydı. 1908'de Britanya ve Rusya'nın Makedonya'nın paylaşılmasıyla ilgili Reval'de yaptığı görüşmeler, bölgedeki Müslümanları paniklleterek Jön Türk devriminin fitilini yakmış oldu. Talat Bey gibi sivil ittihatçıların eylemciliği ve Enver ve Niyazi gibi hem Türkçe hem de Arnavutça konuşan genç subayların ordudaki/bölgedeki nüfuzu Müslüman halkın desteğiyle birleşince,

---

[44] Kelekyan'ın hayatı ve görüşleri hakkında bilgi için bkz. Nesim Ovadya İzrail, *24 Nisan 1915: İstanbul, Çankırı, Ayaş, Ankara*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 189-190, 525-540.

[45] Aktaran: Hanioğlu, *a.g.e.*, s. 260.

Abdülhamid 1908 Temmuzu'nda Anayasayı tekrar yürürlüğe koymak ve meclisi açmaya söz vermek, yani bir kez daha Meşrutiyet ilan etmek zorunda kaldı.

Hareketin ilk ortaya çıktığı 1889'dan devrim yaptığı 1908'e kadarki dönemde hareketin çeşitli dönemlerinde etkili olmuş Jön Türkler'e bakıldığında, düşünsel anlamda belki de tek ortak özellikleri sosyal Darwinci olmalarıydı: Hem ülkeler arasındaki hem de ulus içindeki varolma mücadelesinde güçlü olanın, kararlı olanın ve hak edenin hayatta kaldığına dair güçlü bir inanç. Bu nedenle, Marksizm ve sosyalizm gibi eşitlik peşinde koşan ideolojiler bu insanlara hiçbir zaman hitap etmedi. Fakat İttihat ve Terakki'nin Talat, Enver, Dr. Şakir ve Dr. Nazım gibi yeni liderlerinin, diyelim İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza, Mizancı Murat ve Prens Sabahattin gibi eski liderlerinden en az iki önemli farkı vardı. Birincisi, reel politik anlamında çok daha becerikliydiler ve aynı zamanda acımasızdılar; vatanı kurtarmak için yapmayacakları bir şey olmadığını defalarca göstereceklerdir. İkincisi, kendilerini etnik olarak Türk olarak nitelendiren bu insanlar eski liderlere kıyasla çok daha fazla Türkçüydüler.[46]

Fakat Türkçülüklerine rağmen, Osmanlı Devleti'nin 1908-1912 arasındaki resmi ideolojisi bir kez daha Osmanlıcılık oldu. İttihatçılar temel kaygıları olan devletin toprak bütünlüğünü korumak, yani toprağın daha da küçülmesini önlemek için Osmanlıcılığa son bir şans verilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Nüfusun hâlâ büyük bir bölümünü oluşturan Gayrimüslim –ve hatta Arnavutlar gibi Müslüman– halklar, ancak din ve dil farkı gözet-

---

[46] Jön Türkler'in iki kuşağı arasındaki çeşitli farklara odaklanan bir yazı için bkz. Suavi Aydın, "İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", der. Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 1: Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 117-128.

meksizin bütün Osmanlı vatandaşlarının eşit olduğu bir Osmanlıcı çerçeve içerisinde ayrılıkçı politikalarından vazgeçip imparatorluk dahilinde kalmaya ikna edilebilirlerdi. Nitekim İttihatçılar 1908 Devrimi öncesinde farklı etnik gruplara, onlara hitap edecek bir dille seslenmeye dikkat etmişlerdir. İttihatçılar Abdülhamid yönetimi altında büyük zulümler gören ve aynı zamanda da bu yönetime karşı silahlı bir direniş tecrübesi olan Ermenilerin desteğini kazanmaya büyük önem veriyorlardı. Bu sayede örneğin 1907'de düzenlenen 2. Jön Türk Kongresi'nde Taşnaklarla (ve Prens Sabahaddin'in Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziye Cemiyeti'yle) esnek de olsa bir ittifak kurmayı başarabilmişlerdir. Kongre sonrasında ortaklaşa açıklanan bildiri, en azından şimdilik Abdülhamid'in Müslümanlık Sözleşmesi'ne karşı, Müslümanlarla Hıristiyanların eşitliğini vurgulayan asgari bir Osmanlılık Sözleşmesi'nde mutabakata varıldığını gösterir: Abdülhamid rejiminde "zannolunduğu gibi yalnız Hıristiyanlar hakkında değil, bütün Müslümanlar için de mucibi harabi oldu. Hünkâr menfaati şahsiyesi uğruna Hıristiyanları tazyiki daimi altında bulundurdu; katliam etti. Müslümanlara gelince tahtı esarete soktu; nefyü tağrit etti; kesti, öldürdü. (...) Bütün bu cinayetlere dehşetli bir tüy diken Ermeni katliamı, elhaleti hazihi devam eden Arabistan kitali faaline 'Büyük Katil', 'Kırmızı Sultan' unvanlarını kazandırdı." Abdülhamid rejiminin yıkılıp yerine Osmanlıcılığın ikame edilmemesi durumunda parçalanma kaçınılmaz olacaktı: "Bu meşum usulü idare (...) eğer biraz daha devam ederse Arnavutluk, Makedonya, Arabistan, Ermenistan da şüphesiz devletten ayrılacak."[47] İttihatçılar ayrıca devrimin gerçekleştiği Makedonya'da Arnavutların ve Yahudilerin hayati

[47] Alıntılar için bkz. Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000), s. 291-295.

önemdeki desteklerini kazanmayı da bilmişlerdi. İşte bu geniş tabanlı ittifakın 1908'den sonra da sürdürülebileceği umut ediliyordu. Bu nedenle İttihatçılar Türkçülüklerini en azından kamuoyu önünde bir süreliğine askıya aldılar.

Tabii hâkim kesim olan Türkler ile diğer etnik grupların Osmanlıcılıktan ne anladığı ve beklediği arasında ciddi farklar vardı. İttihatçılar için bireylerin eşitliğini savunan genel bir Osmanlıcı söylem, Anayasanın tekrar yürürlüğe konması ve mecliste farklı etnik grupların temsil edilmesi büyük ölçüde yeterliydi. Bunun ötesine giden kültürel ve siyasal kolektif hak taleplerini, çoğu zaman kapalı kapılar ardında söyleseler de, hainlik ve bölücülükle bir tutuyorlardı. Yeni kuşak İttihatçıların yaklaşımının "Mithat Anayasası"nı ilan etmekten öteye gitmeyeceğini, bu insanların tehlikeli birer Türk milliyetçisi olduklarını hem Hınçaklı hem de Taşnaklı Ermeni devrimciler elbette en başından beri, bu kişilerle girdikleri ilişkilerin tecrübesiyle biliyorlardı.[48] Dolayısıyla İttihatçıların zihnindeki salt Meşrutiyetçi Osmanlılıkla, Ermeniler gibi Gayrimüslim ve Arnavutlar gibi Müslüman halkların zihnindeki kolektif haklara ve yerel özerkliğe dayanan Osmanlılık arasındaki uçurumu kapatmanın ne kadar zor olduğu en baştan belliydi.

Yine de, bütün bu hayati farklılıklara ve karşılıklı güvensizliklere rağmen, II. Meşrutiyet'in ilk yılları asgari bir Osmanlılık Sözleşmesi'nde mutabık kalınarak geçirilmiştir. Meşrutiyet'in Fransız Devrimi'nden esinlenilerek hürriyet, kardeşlik ve eşitlik sloganlarıyla ilan edildiği 23 Temmuz 1908'de Yanyalı Vehip Bey, Osmanlı unsurlarının birbirlerinin canını ve namusunu "aynı şiddet ve asabiyetle (birlik ruhuyla) müdafaa ve muhafaza

---

[48] Reymond Kévorkian, *Ermeni Soykırımı*, çev. Ayşen Taşkent Ekmekci, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 45, 64, 71, 74.

etmeyi hırz-i can (kendi canları gibi korumayı) bilecek"lerini duyuruyordu.[49] Abdülhamid mutlakiyetçiliğinden kurtulmuş İttihatçılar da, Abdülhamid döneminde sistematik olarak baskı ve zulüm görmüş, başta Ermeniler olmak üzere (Taşnaklılar kendilerini devrimin kısmi sahibi olarak görüyorlardı ve bu İttihatçıların kamusal jestleriyle de onaylanıyordu) Gayrimüslimler de mutlu ve coşkuluydu.[50] Jön Türkler'e her zaman çok daha mesafeli olmuş Devrimci Hınçak Partisi'nin bile adını Sosyal Demokrat Hınçak Partisi'ne dönüştürmesi yeni Osmanlılık Sözleşmesi'ne bir şans vereceklerinin bir işareti olarak görülebilir. Hınçak'ın Sivas bürosu Ocak 1909'da kamuoyuna şöyle bir açıklama yapmıştı:

> Osmanlı Yoldaşları, Güzide vatanımızda anayasanın ilanından sonra Hınçak Partisi devrimci faaliyetlerine son vermiş ve yasal bir parti olmuştur. Ülkenin ekonomik ve ahlaki kalkınması yönündeki amaçlarını gerçekleştirmek için yasal, barışçı parlamenter sistemi tercih etmiştir. Şikâyet ve taleplerini yasal ve parlamenter metodlarla dile getirecektir. Hınçak Partisi, *anayasal rejim* Türkiye'sine karşı herhangi bir ayrılıkçı amacı reddeder. Gerek anayasanın iç düşmanlarına gerek yabancıların saldırılarına karşı hürriyetperver Türk biraderleriyle omuz omuza duracaktır. (...) Aziz yoldaşlar, Hepimiz Osmanlı vatanının çocuklarıyız; aramızdaki dayanışma ülkemizi cennete çevirecektir... Biz, Türkler ve Ermeniler, dışarıdan gelen bütün saldırılara karşı omuz omuza direneceğiz. Anayasayı demokratikleştirmek ve daim kılmak için elele vereceğiz.[51]

---

[49] Aktaran: Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938): Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001), s. 122.

[50] Bu ortak coşkunun bazı örnekleri için bkz. Bedross Der Matossian, *Parçalanmış Devrim Düşleri: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Hürriyetten Şiddete*, çev. Renan Akman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016) s. 55-90.

[51] Aktaran: Ohannes Kılıçdağı, "Ermeni Toplumu ve Meşrutiyet: Umut ve Umutsuzluk Arasında Yükselen Beklentiler", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel,

1908-1911 arası sadece Gayrimüslimler için değil, genel olarak muhalifler ve özelde de Türk olmayan ve belli kolektif haklar talep eden diğer Müslüman halklar için de bir umut dönemiydi. Müslüman ve Hıristiyan muhalifler bir bir sürgünden dönüyor, eskinin illegal devrimci örgütleri yasallaşıyor, Türk ve Ermeni devrimciler Abdülhamid dönemindeki Ermeni katliamlarında ölenler için birlikte anma törenleri düzenliyor, yeni gazete ve dergilerle birlikte yayın hayatı hızla renkleniyor, siyasal partiler kuruluyordu. Bu yeni partilerden Prens Sabahaddincilerin kurduğu Osmanlı Ahrar Fırkası, İttihat ve Terakki'nin ilk kurucularından olan Arnavut İbrahim Temo ve Kürt Abdullah Cevdet'in kurduğu Osmanlı Demokrat Fırkası ve Gayrimüslimlerin ilgi gösterdiği Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın hepsi Osmanlıcıydı ve değişen oranlarda kültürel hakları (anadilde eğitim gibi) ve özyönetimi (adem-i merkeziyet gibi) savunuyorlardı.[52] Türklerin, Ermenilerin, Arnavutların ve Kürtlerin liderlik ettiği çok sayıda siyasal hareket bu yıllarda kendi Osmanlılık Sözleşmelerini öneriyorlar ve Osmanlı unsurlarını en adil ve aynı zamanda en uygulanabilir şekilde bir arada tutacak yönteme kendilerinin sahip olduğu iddiasıyla siyaset yapıyorlardı.

Gelgelelim, Müslümanların ve Hıristiyanların eşitliğini çekingen de olsa savunan bu Osmanlılık Sözleşmesi önerileri Müslüman orta ve alt sınıflarda ve genel olarak Müslüman taşrada

---

1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 266. Vurgular orijinal metine ait.

[52] Bu ve diğer Meşrutiyet partilerinin kısa tarihçileri, programları ve beyannameleri için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, c. 1: İkinci Meşrutiyet Dönemi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998). Yukarıda bahsettiğim partilerin Osmanlıcılıklarını programlarından hareketle analiz eden ve genel olarak Osmanlıcığın tarihini 1839'dan itibaren ele alıp özetleyen bir makale için bkz. Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", der. Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 1: Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 89-116.

karşılık bulmuyordu. Müslümanlar bir yandan Hıristiyanlardan üstün olduklarını; diğer yandan Osmanlı'nın kapitalizmle bütünleşme ve modernleşme süreçlerinden ekonomik ve kültürel anlamda Gayrimüslimlerin yararlanmış olduğunu; öte yandan da aynı Gayrimüslimlerin yabancı devletlerin desteğini alarak kendi hayatlarına ve memleketlerine yönelik hayati bir tehdit oluşturduğunu düşünüyorlardı. Başka bir deyişle üstünlük, kıskançlık, hınç, korku gibi daha önce bahsettiğim Müslüman duygularının ve Hıristiyanların yerini alma gibi arzuların tehlikeli bir birliği mevcuttu.

Duygular belli bir amaca ulaşmak için motive edici ve harekete geçirici bir potansiyel barındırırlar, fakat duygular özellikle kolektif olduğunda, bu potansiyelin gerçekleşebilmesi için çoğu zaman uygun bir konjonktür gerekir. İşte böyle uygun bir konjonktürün oluşması, Adana'da 1909 Nisanı'nda gerçekleşen ve 20.000'den fazla Ermeni'nin öldürüldüğü tahmin edilen katliamı beraberinde getirdi.

Çukurova bölgesi, 1860'lardan itibaren kapitalist dünya ekonomisine pamuk üretimi aracılığıyla entegre olmuştu. Pamuk üretimi ve ticaretinde başı çekenler, Kilikya olarak da bilinen bu bölgenin Ermenileriydi. 1908 Devrimi'nin bu ekonomik üstünlüğe politik bir güvence kattığı, en azından Ermenilerce böyle algılandığı ve Ermenilerin artan öz-güveninin Müslümanlarca bir küstahlık olarak görüldüğü tahmin edilebilir. Ayrıca katliamın gerçekleştiği Nisan ayında bölgeye çok sayıda misyonerin kutlama yapmak ve binlerce mevsimlik işçinin geçici iş bulmak için geldiği (ama arz talebi geçtiği için iş bulamadığı) bilinmektedir. İstanbul'da 31 Mart İsyanı'nın (yeni takvime göre Nisan ortaları) yaşandığı, yani merkezde İttihatçıların iktidardan geçici olarak düştüğü ve iktidar boşluğunun oluştuğu bu günlerde, Çukurova

taşrasındaki katliamı başlatan muhtemelen bölgeye özgü bu faktörlerin bir araya gelmesiydi.[53]

Adana Katliamı'nın arkasında kimin olduğuna dair tartışmalar o günden bu güne sürmektedir. O dönemde Ermeniler genel olarak Abdülhamid'i ve onun teşvik ettiği düşünülen meşrutiyet karşıtı ve İslamcı 31 Mart ayaklanmasını suçladılar.[54] 1915'in yaşanmasından sonra, özellikle Ermeni aydınlar 1909'u 1915'in bir provası olarak görmeye başlamış[55] ve dolayısıyla İttihat ve Terakki merkez yönetimini sorumlu tutmuşlardır. Bu yorumlar kanımca gerçekçi değildir. 31 Mart olayları sırasında iktidarını büyük ölçüde kaybeden ve bir kısmı İstanbul'da Ermeni dostlarının evlerinde saklanan İttihatçı liderlerin veya yine aynı şekilde iktidarını büyük ölçüde kaybetmiş Abdülhamid'in kaotik isyan ortamında taşradaki katliamı merkezden başlatmış ve yönetmiş olma ihtimalleri zayıftır. Nitekim her iki suçlamaya dair de inandırıcı bir kanıt bulunamamıştır. Katliamın arkasında, farklı siyasetlerden ve toplumsal sınıflardan gelen, İstanbul'daki İslamcı ayaklanmadan da cesaret bulan ve ilham alan yerel Müslümanların (yöneticiler, eşraf, din adamları, göçmen işçiler) birlikteliğinin söz konusu olabileceği genellikle göz ardı edilmiştir.

Katliamdan birkaç ay önce Mersin ve Adana'daki Fransa konsolos vekilinin Fransız Dışişleri Bakanı'na ve İstanbul'daki büyükelçiye yazdığı bir rapor bu birlikteliğe dikkat çekiyordu:

---

[53] Katliamın arkasındaki sosyo-ekonomik dinamikler için şu iki makaleye bakılabilir: Meltem Toksöz, "Çukurova'da Sosyoekonomik Dönüşüm ve 1909 Adana Katliamı" ve Sinan Dinçer, "Adana Katliamı ve Göçmen İşçiler Meselesi", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 244-263.

[54] Örneğin bkz. Ari Şekeryan (der. ve çev.), *1909 Adana Katliamı: Üç Rapor*, (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2015).

[55] Örneğin bkz. Vahakn N. Dadrian, *Ermeni Soykırımı Tarihi: Balkanlardan Anadolu ve Kafkasya'ya Etnik Çatışma*, çev. Ali Çakıroğlu, (İstanbul: Belge Yayınları, 2008), s. 265-272.

"Jön ve Eski Türklerin, aralarındaki farklılıkları geride bırakarak, yurtseverlik ve İslamcılık temelinde birleştikleri görülüyor. Daha şimdiden camilerde mollalar müminleri 'haklarını' enerjik bir biçimde kullanmaya teşvik ediyorlar." Katliamdan Ermeni provokatörleri ve bölgeye yeni gelen Ermeni yerleşimcileri sorumlu tutan bir Osmanlı belgesinde ise şunlar söyleniyordu: "Henüz elde ettikleri özgürlük ve eşitlikten bu denli küstahça yararlanmaları Müslümanlar tarafından pek hoş karşılanmamıştır. (...) Ermeniler bu kadar büyük sayılar halinde aynı bölgeye yerleşmeye başlayınca Müslümanların şüpheleri ve düşmanlıkları artmıştır." Katliamdan iki ay sonra bölgeye gelen bir yabancı gazetecinin gözlemleri de şöyleydi:

> Her zaman hâkim grup olan Türkler, yeni düzenin kaybedeni oldukları duygusunu taşıyorlar. Meşrutiyet bir zamanlar sahip oldukları üstünlüğü bir şekilde ellerinden almıştır ve Türkler bu koşullarda geleceğin kendilerine yıkımdan başka bir şey getiremeyeceği hissine kapılırlar ve bu bağlamda ayrıcalıklarını katliam ve yağma yapmak üzere ayaklanırlar. Türkler, gündelik ilişkilerinde Ermenilerin davranışlarında gördükleri değişikliklerden yola çıkarak bu duyguya kapıldılar.[56]

Başka bir deyişle, Adana'da yaşanan katliamın yereldeki Müslümanların ortak çıkar ve duygularına hitap eden, yerelde mutabık olunan, ideolojiler üstü bir Müslümanlık Sözleşmesi sayesinde gerçekleştiği düşünülebilir. Gayrimüslimlerin Adana'da artık imtiyazlı ve güvenli bir şekilde yaşayamayacak olduklarını gösteren katliam, büyük ihtimalle taşradaki siyasal ve sosyo-ekonomik dinamiklerle şekillenmiş ve yerel eşrafın yerel yöneticilerle ittifakıyla başlatılmıştır.[57] 1915 ise Müslüman merkezin

---

[56] Alıntılar için bkz. Kévorkian, *a.g.e.*, s. 122, 129, 139.

[57] Elbette bütün Müslüman yöneticiler katliama katılmış ya da suç ortaklığı etmiş değildir. Ermenileri koruyan, bu nedenle Ermenilerin şükran duyduğu Müslüman yöneticiler de vardır. Bkz. Abdülhamit Kırmızı, "Feelings of Gratitude:

Osmanlılık Sözleşmesi'nden vazgeçip Müslüman taşrayla Müslümanlık Sözleşmesi'nde mutabık kalmasıyla yaşanacaktır. 1915'te merkez ve taşra arasında tam bir uyum yakalanacaktır. Bu nedenle 1909 yerel bir pogrom olarak yaşanırken, 1915 bütün Anadolu'ya yayılacak bir soykırım biçimini alacaktır.

Adana katliamının yerel dinamiklerle yapıldığına dair bu düşünce, merkezdeki İttihatçıların Osmanlılık idealine aykırı hiçbir şey yapmadığı anlamına gelmiyor. Daha önce vurguladığım gibi, İttihatçıların Osmanlılık anlayışı Müslümanların ve onlar arasında Türklerin hâkim olacağı, gerçek birer Osmanlı olarak görmedikleri Gayrimüslim ve gayri-Türklerin asimile edileceği, asimile olmazlarsa da çeşitli araçlarla "terbiye edilecekleri" bir Osmanlılıktı. Bu merkeziyetçi ve asimilasyonist anlayışın ilk kurbanları, İttihatçıların eski müttefiki Müslüman Arnavutlar olmuştur. İttihat ve Terakki, kolay asimile olacağını düşündüğü ama buna direnen Arnavutlara karşı, ayrılıkçılık suçlamasıyla 1909'da askeri operasyonlar düzenledi ve onları silahsızlandırmaya çalıştı. Ahmet Bedevi Kuran'a göre, "İttihat ve Terakki'nin Arnavutluk gafleti" Balkanlarda Hıristiyanlara karşı durabilecek yegâne Müslüman unsur olan Arnavutları geri dönülmez bir şekilde küstürmüştür.[58] Kuran'ın suçladığı iki isimden biri olan Dr. Nazım'ın (diğeri Dr. Şakir'dir) bu siyaseti şöyle meşrulaştırdığı söylenir:

> Çeşitli milletlerin hak iddiaları bizler için ciddi bir sıkıntı kaynağıdır. Dile, tarihe ve etnisiteye dayalı emeller canımızı sıkıyor. Bütün gruplar yok olmak zorundadır. Topraklarımızda tek ulus –Osmanlı ulusu– ve tek dil –Türk dili– olmalıdır. Bizler için can alıcı bir zorunluluk olan bu durumu Rumların ve Bulgarların kabul etmesi

---

Muslim Rescuers of Armenians in Adana 1909", der. Selim Karahasanoğlu ve Deniz Cenk Demir, *History from Below: A Tribute in Memory of Donald Quataert*, (İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2016), s. 643-660.

[58] Kuran, *a.g.e.*, s. 367.

kolay olmayacaktır. Onlara bu acı reçeteyi yutturmak için Arnavutlarla başlamamız gerekiyor. Yenilmez olduklarını düşünen bu dağlılara boyun eğdirdiğimiz zaman gerisi kendiliğinden gelecektir. Arnavutları topa tuttuktan sonra, Müslüman kanı döktükten sonra artık gâvurlar dikkatli olsun. Kılını kıpırdatan ilk Hıristiyan, ailesinin, evinin ve köyünün yerle bir edileceğini görecektir. İlk kurşunu Müslüman Arnavutlara sıktığımız için Avrupa sesini yükseltmeye ya da bizi Hıristiyanlara işkence etmekle suçlamaya cesaret edemeyecektir.[59]

Kürtler de, Arnavutlar gibi, Abdülhamid ve Jön Türkler tarafından "dağlı, vahşi ve savaşkan" görülen ve bu özellikleri nedeniyle bir yandan asimile edilmesi gereken ama öte yandan da bölgedeki Hıristiyanlara karşı Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü korumak için güvenilen bir Osmanlı unsuruydu. Fakat bu perspektif benzerliğine rağmen, Abdülhamid ve Jön Türkler'in Kürtlerle olan ilişkilerinde önemli farklar vardı. Daha önce belirttiğim gibi, Abdülhamid Müslümanlık Sözleşmesi'nin gereği olarak bölgedeki Sünni Kürt aşiretlerini Ermenilere karşı kayırmış ve bu sayede de Kürt aşiret liderlerinin desteğini kazanmıştı. Jön Türkler ise kısmen Osmanlıcılık kısmen de reel siyaset gereği hem Avrupa'da hem de Doğu Anadolu'da Ermenilerle ittifak halindeydi. Ayrıca mirliklerin Tanzimat döneminde yıkılmasıyla ve Abdülhamid döneminde Hamidiye alaylarının kurulmasıyla güçleri kırılmış eski –geleneksel diyebileceğimiz– Kürt ailelerinin (Bedirhan ve Baban gibi) İstanbul'da okumuş "modern" oğulları birer Abdülhamid muhalifi ve Osmanlıcıydılar. Aynı zamanda, Ermeniler gibi, Hamidiye düşmanıydılar. Bu nedenle, "Jön Kürtler" denen bu grup 1908'den önce Jön Türk muhalefetinin önemli bir parçası oldu. Kürt kalarak ve Kürtlükle övünerek Osmanlı olmak yönündeki bu Osmanlıcılık, 1898'de Bedirhanlar

---

59 Aktaran: Kévorkian, *a.g.e.*, s. 179.

tarafından Kürtçe olarak yayımlanmaya başlanan *Kürdistan* gazetesinde[60] ve 1908 Devrimi'nden hemen sonra yayın hayatına başlayan *Kürd Teavün ve Terakki* gazetesinde gözlemlenebiliyordu.[61]

Ermenilerle olan ittifakı, Jön Türkler'in sadece Abdülhamid sorununu değil, Hamidiye alayları sorununu da çözmesini gerektiriyordu. Özellikle Taşnaklarla olan ittifakının önemli bir şartı Hamidiye reislerini cezalandırmak ve bu reislerin gasp ettiği Ermeni topraklarını asıl sahiplerine iade etmek, yani "arazi meselesi"ni çözmekti.[62] İttihat ve Terakki bu yönde bazı önemli adımlar da attı. Haydaran aşireti reisi ve Hamidiye komutanı Hüseyin Paşa'nın imtiyazlarını kaldırmak, hakkında soruşturma açmak ve gasp ettiği toprakları geri almak buna önemli ve ilginç bir örnek teşkil eder. 1910 tarihli bir gizli Rus raporu bu olayın tarihsel önemini özetliyordu: "Son birkaç yıldır Kürtlerin asıl ve en uzlaşmaz düşmanları olan bölge Ermenileri her türlü haktan yoksun reaya iken, birden bire eşit haklara sahip vatandaşlar haline geldiler. Jön Türklerle ittifak halinde olan ve kendilerini güçlü hisseden Ermeniler, Kürtlerden geçmiş, eski suçların hesabını sormak istediler. Kanun-i Esasi'nin ilanına kadar yıllar boyu yaptıkları her şey, şimdi Kürtlerin önüne geldi. Doğal olarak, Kürt ne kadar nüfuzluysa, o kadar suçlandı; daha az etkili aşiret-

---

[60] Djene Rhys Bajalan, *Jön Kürtler: Birinci Dünya Savaşı'ndan Önce Kürt Hareketi (1898-1914)*, çev. Burcu Yalçınkaya, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2010). Güçten düşmüş geleneksel Kürt mirlerinin modern çocukları, yeni yeni güçlenen geleneksel Hamidiye aşiretlerine aristokratik bir küçümsemeyle bakıyorlardı. Örneğin Kürdistan gazetesinde 1900 yılında yayımlanan bir makalede Miran aşireti reisi ve Hamidiye komutanı Mustafa Paşa için şöyle deniyordu: "Bu adam aşiretin başına getirilmeden on, on beş yıl önce 'Misto Keçelo' (Kel Misto) lakaplı bir çobandı." Aktaran: *a.g.e.*, s. 92.

[61] *Kürt Teavün ve Terakki*'de Aralık 1908'de yayımlanan bir yazıda, Arnavutlar ve Kürtlerin anadillerinde eğitim almasının daha iyi eğitimli insanlar yetiştireceğini, bunun da Osmanlı Devleti'ne faydalı olacağını söylüyordu. Bkz. *a.g.e.*, s. 112.

[62] Bkz. Klein, *a.g.e.*, s. 128-169.

lerden pek çok Kürt (Hamidiye) subayı hapse atıldı, Hüseyin Paşa'nın da dahil olduğu daha etkili olanları hakkında ise soruşturma başlatıldı."[63]

Fakat bu önlemler çok geçmeden İttihat ve Terakki'yi zor durumda bıraktı. Abdülhamid'in Müslümanlık Sözleşmesi'n-den büyük menfaatler sağlayan Kürt aşiret reisleri, Osmanlıcı Jön Türkler'e karşı zaten büyük bir şüphe duymaktaydılar. İttihatçıların arazi meselesini çözmeye kalkışmaları ve Hamidiye komutanlarını cezalandırmaya başlamaları aşiret reislerinin şüphelerinin haklı olduğunu gösteriyordu. Bu da onların Osmanlı'dan iyice kopmaları sonucunu doğurdu. Nitekim tutuklanmaktan korkan Hüseyin Paşa, aşireti ve askerleriyle birlikte İran'a kaçtı. Bu hamle, aşiretin Rusya'yla ittifak halinde bir Kürt isyanı çıkarmasından korkan İttihatçıları çok tedirgin etmişe benziyor, bunu da Osmanlı'ya dönmeleri halinde Paşa ve aşireti için af çıkarmasından anlıyoruz. Bu geri adım üzerine de Paşa Osmanlı'ya dönmeye karar verdi, dönüşünden sonra İttihat ve Terakki'ye üye oldu, 1912'de de Hamidiye Alayları yerine kurulan Hafif Süvari Alayları'ndan birine komutan olarak atandı.[64] Hüseyin Paşa olayı, Osmanlılık Sözleşmesi'ni Müslüman taşrada uygulamanın ne kadar zor olduğunu İttihat ve Terakki'ye, müttefiki Taşnak'ı kızdırmak pahasına, geri adım attırarak gösteren öğretici bir örnektir.

Bu tarz sorunlara rağmen, Osmanlıcılık 1912'ye kadar devletin resmi ideolojisi olmaya devam etti. 1909 Adana Katliamı sonrasında İttihat ve Terakki ve Taşnak Osmanlıcılık, gericiliğe karşı ortak mücadele ve vilayetlerin idari yetkilerinin genişletilmesi konularında mutabakata vararak ittifaklarını tazelediler (benzer

---

[63] Aktaran: Tibet Abak, "Kürt Politikasında Hamidiye Siyasetine Dönüş ve Kör Hüseyin Paşa Olayı, 1910-1911", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 284.

[64] *a.g.m.*, s. 287-291.

bir ittifak Hınçak'la Hürriyet ve İtilaf arasında da vardır). Taşnak'ın Erzurum'daki *Haraç* dergisinde Temmuz 1909'da yayımlanan bir yazıda da Osmanlılık Sözleşmesi için Amerikan modeli önerildi: "Ermenilerin ayrılıkçı hedefleri yok, anayasa mükemmelen uygulandığı, Türkiye milletleri arasında gerçek kardeşlik ve eşitlik hüküm sürdüğü sürece de olmayacak. Bugün Amerika'da Ermeniler de dâhil birçok millet var. Neden hiçbiri ayrılmayı düşünmüyor? (Çünkü) Amerikan devleti milletlerin dilini ve dinini zincire vurmayı düşünmüyor... Eğer Türkiye bütün ayrılıkçı emelleri ortadan kaldırmak istiyorsa eşitlik, kardeşlik ve özgürlüğü hakkıyla uygulamalıdır."[65] 1911 yılında İçişleri Bakanı Halil Bey ise "ortak yurt" modelini şöyle açıklıyordu:

> ... Hükümetin dahili siyasetinde takip ettiği gaye (...) bütün Osmanlıların siyasal birliğidir (ittihadıdır). Bu birlik siyasetinin gayesi bütün Osmanlıların Osmanlı vatanının her tarafını kendi vatan-ı umumi'si ve yine aynı aşk ve muhabbetle Osmanlı Devleti'ni de kendi devleti tanımasıdır. (...) Hükümet, Osmanlıları Türkleştirmek suretiyle yahut başka bir surette, bütün kavmiyetlerini unutturarak bir kavim haline getirmek üzere teşebbüslerde bulunmak ve bu suretle icraatta bulunmayı bu memleket için bir mazarrat (kötülük), bir tehlike telakki eder.[66]

Müslümanlık Sözleşmesi ve Yataylığı

1912-1913 Balkan Savaşları'yla birlikte ise Osmanlıcılık siyaseti İttihat ve Terakki tarafından bütünüyle terk edilmiştir. Bu savaşlarla, 14. yüzyıldan beri Osmanlı İmparatorluğu açısından mad-

---

65 Aktaran: Kılıçdağı, *a.g.e.*, s. 269, 273.

66 Aktaran: Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, c. 3: İttihat ve Terakki; Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), s. 373-374. Tunaya bu modeli, kavmiyetlerden oluşan vatan-ı husisilerin siyasal bir çatı olan vatan-ı umumi altında birleşmesi olarak yorumlar.

di ve manevi olarak büyük önem taşıyan Avrupa topraklarının son kalıntıları kaybedilmişti. Ama belki daha önemlisi, bu kaybedilen topraklar İttihatçı liderlerin önemli bir kısmının kendi anavatanları saydığı Makedonya ve Batı Trakya'yı da kapsıyordu. Özellikle Selanik'in yitirilmesi İttihatçılar açısından duygusal olarak telafisi mümkün olmayacak bir kayıp anlamına geldi. İttihatçılar bu kayıplardan kritik bir ders de çıkarmışlardı. Buna göre, Makedonya ve Batı Trakya heterojen nüfus yapıları nedeniyle ya da daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse Hıristiyan halkların varlığı nedeniyle kaybedilmişti. İttihatçılar aynı hatayı bir daha asla yapmama kararı verdiler.[67] Bu, Osmanlılık Sözleşmesi'nden vazgeçme, Müslümanları, bunlar içinde özellikle Türkleri kayırma ve Gayrimüslim unsurları çeşitli yöntemlerle ülkeden tasfiye etme kararı anlamına geliyordu. Balkan Savaşları'ndaki kayıpların, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'na benzer şekilde, Osmanlı Devleti sınırları içindeki Hıristiyan nüfusu azaltması ve böylece Müslüman nüfusu, yüzbinlerce Müslümanın göç etmesiyle de birleşince, oran olarak artırması Osmanlılık Sözleşmesi'nden Müslümanlık Sözleşmesi'ne geçişi demografik açıdan ve -Hıristiyanlara karşı zaten var olan negatif duyguları tazelemesiyle- duygusal açıdan kolaylaştırıyordu.

Balkan Savaşlarındaki kayıplar, Türk Derneği (1908), Türk Yurdu (1911), Türk Ocağı (1912) gibi cemiyetlerde ve *Genç Kalemler* (1910) ve *Türk Yurdu* (1911) gibi dergilerde Türklüğü kültürel, ideolojik, siyasal ve ekonomik açılardan güçlendirmek üzere kümelenen Türkçü aydınların bir bakıma kazanımı olmuştu çünkü öteden beri eleştirdikleri Osmanlıcılığın ölümü artık gerçekleşmiş,[68] vatanı kurtaracağını düşündükleri Türkçülüğün önü açıl-

---

[67] Ahmet Halaçoğlu, *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), s. 5-7, 26-27.

[68] Yusuf Akçura 1911 yılında Osmanlı unsurlarının din, dil ve medeniyet düzeyi açılarından büyük farklılıklar arz ettiğini, bu unsurları asimile etmenin, bir

mıştı.[69] Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali, İsmail Gaspıralı, Fuad Köprülü, Ömer Seyfettin, Hamdullah Suphi ve Ziya Gökalp gibi 20. Yüzyıl Türk düşüncesinin öncü isimlerinin yazı yazdığı *Türk Yurdu* dergisi Türkçülüğün gelişimi açısından özellikle önemliydi.[70]

Dönemin neredeyse bütün Türkçülerinde iki farklı Türkçülük anlayışı vardı. Birincisi, maksimalist Türkçülük denebilecek, Osmanlı, Rusya ve Orta Asya Türklerini birleştirecek bir Türk imparatorluğu fikri, yani Turan ütopyasıydı. İkincisi ise minimalist Türkçülük denebilecek, özellikle Anadolu'da yaşayan Müslümanları Türklük çatısı altında toplamayı hedefleyen daha gerçekçi bir fikirdi. Fakat ikinci hedefin gerçekleşmesi dahi zordu çünkü ortada, az sayıda aydın, bürokrat ve siyasetçi bir kenara bırakılırsa, bir Türklük bilinci ve Türklük duygusu yoktu. Türkçü aydınların sürekli belirttiği gibi Türk tarihi ve Türk kültürü vardı, fakat bunlardan gurur duyan, bunlar için savaşmaya hazır bir Türk milleti yoktu. Onu yaratmak gerekecekti. Tekin Alp, Yusuf Akçura tarafından Fransızcadan çevrilip *Türk Yurdu*'nda yayımlanan ünlü yazısı "Türkler Bir Ruh-ı Milli Arıyorlar"da şöyle diyordu: "Türklere, Türk olduklarını, zaferli bir mazileri ve ümidlerle dolu bir istikballeri bulunduğunu; yalnız bunun için her şeyde bir ve birbirlerine müin [yardımcı, destekçi] olmaları iktiza ettiğini yorulmaksızın tekrar etmelidir. (...) Bir kavmi teşkil eden şey, hakiki müşabehet [benzerlik] (...) değil,

---

araya getirmenin ve uyuşturmanın imkânsız olduğunu yazıyordu. Yusuf Akçura, "İttihad-ı Anasır Meselesi", François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 156-157.

[69] Yusuf Akçura, *Türkçülüğün Tarihi*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998), s. 164-182; Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

[70] Ümit Kurt, *"Türk'ün Büyük, Biçare Irkı": Türk Yurdu'nda Milliyetçiliğin Esasları (1911-1916)*, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2012).

bu müşabihlik [benzeme] hayalidir." Durkheim ve Gökalp'i takiben, bir ulus yaratacak olan kolektif/ortak vicdan, inanç ve duygunun peşinde olan Tekin Alp, eğer bu gerçekleşirse, Türk olmayan Osmanlı Müslümanlarının da Türklüğe asimile olacağına emindi: "Göçebe Kürtler, muti [uysal] olmayan Lazlar, Osmanlı Avrupası'nın dinleri kavi olan Müslümanlaşmış Ulah, Rum ve Bulgarları, Türk müşterek vicdanı kuvvetlenmekte devam ettikçe, az zamanda temessül [benzeşmek, asimile olmak] edeceklerdir."[71]

Maksimalist ve minimalist Türkçülükler arasında gidip gelen bir başka Türkçü de Ziya Gökalp'dir. Bir yandan özellikle şiirlerinde romantik bir Turan savunuculuğu yapmış, diğer yandan da makale ve kitaplarında ilk önce Osmanlı sonra da Türkiye için gerçekçi Türkçülük modelleri önermiştir. Gökalp, Müslümanlık Sözleşmesi'nin resmi metni olarak görebileceğimiz "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" başlıklı meşhur makalelerini *Türk Yurdu* dergisinde Balkan Savaşları sırasında, yani tam da Osmanlıcılığın bütünüyle çöktüğü 1912-1913 yıllarında yayımladı. Bu yazı dizisi, Gökalp'in hakiki ihtiyaçlardan doğduğunu belirttiği üç fikir akımı olan Çağdaşlaşmak, İslamlaşmak ve Türkleşmenin (Osmanlıcılığın önemi artık neden yanlış olduğunu ve neden çöktüğünü göstermek içindir) birbiriyle çelişmediği, tam aksine birbirini tamamladığı iddiasını ortaya atar. Gökalp'e göre, Türkler merkezinde oldukları çok-uluslu imparatorluğu kurtarmaya çalıştıkları için Osmanlılık idealini ortaya atmışlar, fakat bu ideali onlardan başka kimse kabul etmemişti. Bu nedenle, Türkler Osmanlılık idealiyle vakit kaybederken, diğer halkların millet şuuru gelişmiş ve Türklük Osmanlı'da en geç

---

[71] P. Risal [Tekin Alp], "Türkler Bir Ruh-ı Milli Arıyorlar", Jacob Landau, *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s. 148, 154. Tekin Alp bu yazıyı yazdığında Balkanlar henüz kaybedilmemişti.

gelişen millet ideali olmuştu. Gökalp'in yakındığı gibi, Kürtler Kürtlükleriyle, Arnavutlar Arnavutluklarıyla, Araplar Araplıklarıyla övünürken Türklüğüyle övünen tek bir insan bulmak dahi zordu. Dolayısıyla kolektif bir Türklük vicdanı, bilinci ve duygusu yaratmak gerekiyordu. Bunun için zemin oluşturacak kültür, Türklerin kendilerini parçası olarak gördükleri İslam'dı. Türklerin vicdanı Müslüman vicdanıydı. Dolayısıyla Türklük, Anadolu'daki Müslümanlık havuzundan yaratılacaktı. Böylece sadece Türkçe konuşanlar değil, diğer Müslüman halklar da Türklüğü kabul edebilirdi. Fakat bu Türk-İslamcılık bir yandan kendi vicdanını ve manevi kültürünü koruyup güçlendirirken diğer yandan da Batı'nın bilimini, konforunu, refahını da almalı, yani maddi kültürünü (medeniyet) de benimsemeliydi. Bir anlamda Türk-İslam şuuru ve duygusuyla Batı'nın aklı sentezlenmeliydi. Ziya Gökalp böylece, bu üçlü formülüyle, Osmanlı Müslümanlarının ortak çıkar ve beklentilerine cevap verilebileceğini, yönetenlerle yönetilenlerin "muasır bir İslam ve Türklük"te bir araya gelinebileceğini düşünüyordu.[72]

İttihat ve Terakki 1908-1912 arasında çeşitli sebeplerle iktidarı tam olarak ele geçirememişti. "Denetleme iktidarı" olarak adlandırılan bu dönem aynı zamanda İttihat ve Terakki'nin Osmanlıcılığına denk düşer. Dolayısıyla göreli bir siyasal çoğulculuk ve liberal iktisat hâkimdir. I. Balkan Savaşı'ndan önce ise İttihatçılar denetleme iktidarından dahi düşürülmüşlerdi. Fakat bu iktidar kaybı, Balkanlar'daki toprak kaybından sorumlu tutulmamalarını sağladı. Kayıpları geri kazanmak ve özelde de Edirne'yi kurtarmak adına yaptıklarını söyledikleri 23 Ocak 1913 darbesiyle (ve yine tam olarak kontrol edemedikleri Sadrazam Mahmut

---

[72] Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", *Kitaplar 1*, der. Şevket Beysanoğlu vd., (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 45-88.

Şevket Paşa'nın 11 Haziran 1913'de öldürülmesiyle) iktidarı tam olarak ele geçirmişlerdir. İttihat ve Terakki'nin "tam iktidarı"nın[73] kurulmasından itibaren göreli siyasal çoğulculuğun yerini militarist tek parti diktatörlüğü, Osmanlıcığın yerini Türk-İslamcılık, liberal iktisadın yerini de Türk-Müslüman burjuvazi yaratmayı hedefleyen milli iktisat alacaktır.

Bu yer değiştirmelerin anlamını daha açıkça vurgulamak gerekir. Osmanlıcılık, çoğulculuk ve iktisadi liberalizm imparatorluğu bir arada tutmak için denenen, kâğıt üstünde bütün Osmanlıları faydalandırması beklenen, fakat Müslümanların bu politikalardan sadece Gayrimüslimlerin yararlandığını düşündükleri politikalardı. Dolayısıyla bunların yerine ikame edilen Türk-İslamcılık, diktatörlük ve milli iktisattan aslında Gayrimüslimleri cezalandırması ve Müslümanları ödüllendirmesi bekleniyordu ve böyle de oldu. Vurgulanması gereken diğer bir nokta, İttihatçıların İslamcılığının İslami bir devlet kurma anlamına değil, Müslümanlara güvenme, onları kayırma ve birleştirme anlamına geldiğidir.[74] Devletin bütünüyle yok olma tehdidi yaşadığı 1912-1922 arasında, yani bir ölüm-kalım savaşında, devlet henüz birleştirici bir güç olmayan Türklüğü fazla öne çıkaramaz, Türk olmayan Müslümanları kendisinden uzaklaştıramazdı. Nitekim bu on yıllık savaşın kazanıldığı 1922'ye kadar İttihatçılar ve Kemalistler çoğunlukla İslami bir dil kullanmışlardır. Bu dil, Müs-

---

[73] Denetleme iktidarı ve tam iktidar nitelemeleri Sina Akşin'e aittir. Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, (Ankara: İmge Kitabevi, 1998), s. 120, 321-323, 338.

[74] Tunaya bu konuda şöyle diyor: "İttihat ve Terakki'nin bir yüzü ne kadar ne denli Türkçü-milliyetçi ise, öteki yüzü de o kadar İslamcıdır. (...) milliyetçi-Türkçü akım asıl gerçek yüzüdür. (...) İslamcı akım ise, bir politika meselesi olarak görünür. ... hangi parti olursa olsun başarıya ulaşmak için İslamcı olmak zorundaydı". Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler, c. 3: İttihat ve Terakki*, s. 377.

lümanları ortak dini inançları, hayatta kalma çabaları ve çıkarları etrafında birleştirdiği gibi, korku, hınç ve kin[75] gibi ortak duygular etrafında da birleştirmiştir. Savaş, Müslümanlık Sözleşmesi etrafında yürütülmüştür.

İttihat ve Terakki'nin Türk-İslamcı politikası Gayrimüslimlerin tasfiyesini, güvenilmez olarak görülen bazı Müslüman grupların ise asimilasyonunu öngörüyordu. Özetle, ülkenin kurtarılması için uygun bir Türk ve Müslüman nüfus bileşeni yaratmak gerekiyordu. Bu, devleti ve toplumu bir organizma olarak gören, dolayısıyla vücudun uyumunu bozan tümörlerin kesilip atılması gerektiğini düşünen İttihatçı dünya görüşüyle tamamen uyumlu bir politikaydı. Başka bir deyişle, İttihatçılar Sosyal Darwinist ve organizmacı dünya görüşlerine uygun bir politikayı uygulama şansına en sonunda erişmişlerdi. Daha önceki üstlerinde sırıtan politikaları hiçbir zaman kararlı bir şekilde uygulamamışlardı. Yeni kıyafet ise üstlerine tam oturacaktı.

Fuat Dündar'ın "etnisite mühendisliği" dediği bu yeni politikayı uygulayabilmek için ilk önce Anadolu'nun etnik bilgisine sahip olmak gerekiyordu. Hiçbir şekilde güvenilmeyen ve zaman uygun olduğunda teker teker tasfiye veya tehcir edilecek olan Gayrimüslim halklar nerede yaşıyorlardı, nüfusları kaçtı, inançları neydi? Balkanlardan gelen göçmen Müslümanlar nerelere yerleştirilmeliydi? Müslüman olan fakat vergi vermemekte direnen ve ayrılıkçı olduğundan şüphelenilen Kürt aşiretler hangileriydi, nerede yaşıyorlardı, nereye iskân edilebilirlerdi? Tam anlamıyla Müslüman olarak görülmeyen Alevilerin inançları neydi ve Sünniliğe nasıl asimile edilebilirlerdi? İttihat ve Terakki bu tip sorulara sistematik bir cevap bulabilmek için özellikle Anadolu'nun her yerinde sosyoloji ve etnografya çalışmaları

---

[75] *Türk Yurdu* dergisinde kin'in nasıl övüldüğüne ve teşvik edildiğine dair örnekler için bkz. Kurt, *a.g.e.*, s. 27, 174-175.

yaptırdı. Ortaya kısa sürede etno-haritalar, etno-istatistikler ve etnik grupların kültürüne ilişkin daha niteliksel olan etnografik çalışmalar çıktı. İttihat ve Terakki 1913'den sonra ülkeyi Bulgarsızlaştırmak, Rumsuzlaştırmak ve Ermenisizleştirmek için asıl olarak bu etnografya çalışmalarına dayanacaktı.[76]

İttihat ve Terakki 1913 Yazı'ndan I. Dünya Savaşı'na kadar olan yaklaşık bir yıllık süre içinde büyük çaplı tehcirler ve katliamlar yapabilecek güçte değildi. Bu nedenle Gayrimüslimleri, Balkanlar'dan göçen Müslüman muhacirlerin iskânı ve çete terörü gibi yöntemlerle korkutuyor, taciz ediyor ve bazen de göç etmelerini sağlıyordu. Nitekim Kasım 1913'de kurdukları Teşkilat-ı Mahsusa'nın bir amacı savaş durumunda sınır ötesinde (ülke dışında) isyan çıkartmak, Müslümanları harekete geçirmek ve istihbarat toplamak ise, diğer amacı da ülke içindeki hain ve güvenilmez unsurları çeteler eliyle rahatsız etmek ve bazen de katletmekti.[77] Yabancıların ve özellikle Gayrimüslimlerin iş ve ürünlerini boykot etmekle de, hem bunalıp göçen Gayrimüslimlerden kurtulmuş oluyorlar hem de gidenlerin yerini doğmakta olan milli burjuvazi alıyordu. Burada vurgulanması gereken bir nokta, gerek bir iktisadi savaş aracı olarak boykotun gerekse de Müslüman burjuvazi yaratmak amaçlı Milli İktisat'ın yukarıdan, devletten ya da İttihat ve Terakki merkezi tarafından dayatılmamış, onlar tarafından icat edilmemiş olmasıdır. Bu politikalar, 19. yüzyıldan beri gelişmekte olan bir Müslüman tüccar sınıfının ve genel olarak Müslüman orta sınıfın özlemleriyle örtüşüyordu. Örneğin boykot, 1908'den sonra işçiler dahil neredeyse bütün Müslüman toplumsal sınıfların katılım gösterdiği bir hareketti.

---

76 Bkz. Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

77 Teşkilat-ı Mahsusa hakkında bkz. Oktay Özel, "Tehcir ve Teşkilat-ı Mahsusa", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 377-407; Tunaya, *a.g.e.*, s. 339-359.

Bu hareketler hem başkentte hem de taşrada İttihat ve Terakki'yi zaman zaman zor durumda da bırakıyordu. İttihatçılar ancak Osmanlıcılıktan ve iktisadi liberalizmden tam olarak vazgeçtikten sonra Müslüman orta ve alt sınıfların talep ve duygularıyla paralel politikalar izlemeye başladılar.[78] Bu kitaptaki formülle söylersem, İttihatçılar, Müslüman orta ve alt tabakalardan gelen Müslümanlık Sözleşmesi davetini 1913'ten sonra kabul etmiş, böylece Müslüman toplumsal gruplar devletin aktif desteğini kazanmıştır. Boykot bağlamında Müslümanlık Sözleşmesi'nin nasıl işlediğine ve güzel kıyafetler giymek uğruna sözleşmeye uymayanın nasıl cezalandırıldığına dair iyi bir örnek, 1913'de basılıp dağıtılan ve *Müslüman ve Türklere* başlığını taşıyan broşürde bulunabilir:

> Her Müslüman'ı Hıristiyan dükkânına girmekten men edeceğiz. (...) Anlayan ve bu sözleri dinleyen namuslu, vicdanlı adamlar şayan-ı takdirdirler. Fakat dinlemeyenleri yukarıda dediğimiz gibi her türlü vesaitle men edeceğiz ve buna katiyen azim ettik. Rica ederiz, elimizi, vicdanımıza koyarak düşünelim. Haydi (Muhterem Müslüman ve Türkler) yemin edelim: Allaha, vatana, dine yemin edelim ve diyelim ki: Katiyen Hıristiyan'dan alış veriş etmeyeceğim; Edersem namussuzum alçağım; Her türlü lanet ve tahkire layıkım.[79]

Balkanların ve özel olarak Makedonya'nın kaybedilmesi, aynı şekilde bir Ermeni isyanıyla Doğu Anadolu'nun da kaybedilebileceği korkusunu hem yönetici/aydın hem de Müslüman

---

[78] II. Meşrutiyet'teki çeşitli biçimler alan Müslüman-Türk milliyetçiği politikalarını çoğu zaman devlete ve İttihatçılara bağlayan, ve Müslüman orta ve alt sınıfları devlet politikalarının pasif takipçisi olarak gören tarihyazımının iyi bir eleştirisi ve aynı zamanda mevcut tarihyazımına alternatif bir model sunumu için bkz. Y. Doğan Çetinkaya, *Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

[79] Aktaran: *a.g.e.*, s. 183-184.

halk düzeyinde (yerli ve göçmen) yeniden canlandırmıştı. Özellikle Ermenilerin Makedonya örneğinden cesaretlendiği ve 1878'den beri bekledikleri reformları yürürlüğe koymak için tekrar harekete geçtiği düşünülüyordu. Nitekim gerçekten de 1912'den başlayarak Ermeni örgütleri –Rusya başta olmak üzere– Büyük Güçler'le görüşmelere ve reform paketleri üzerine çalışmaya başlamışlardı.[80] Bu arada Taşnak da İttihat ve Terakki'yle olan ittifakını sona erdirdiğini duyurdu (fakat fiiliyatta İttihatçılarla Taşnaklar arasındaki yakın ilişkiler 1915'e kadar devam edecekti). Bu gelişmelere paralel olarak Hıristiyan nefreti bir kez daha yükselişe geçmiş, Batı Anadolu'da Rumlara olduğu gibi, Doğu vilayetlerinde Ermenilere yönelik şiddet eylemlerinde yine bir artış olmuştu. Ermeni Patrikhanesi'nin Rusya, Fransa ve İngiltere büyükelçiliklerine yazdığı mektupta şöyle deniyordu:

> Ekselansları, Balkan Savaşı'nın ertesinde Ermenilerin durumunun aniden kötüleştiğinin farkındasınız. Bu savaşın talihsiz sonucu çok eskilere dayanan nefret duygusuna bir intikam arzusu kattı. Anadolu'nun bir ucundan diğerine Ermeniler üzerinde bir katliam tehdidi dolaşmaktadır. Ermeniler Müslümanların elinde tutsak olmuşlardır. (...) kendilerini savunma hakları dahi yoktur. Silahlandıkları zaman bir ayaklanma hazırlığı yapmakla suçlanıyorlar. (...) Devletin Ermenileri her an silahlanmaya hazır bir halk olarak göstermesi fanatik kitlelerin nefretini daha da körüklemektedir.[81]

Patrikhane benzer şikâyetlerini Sadrazam Mahmut Şevket Paşa'ya da bildirmişti, fakat Paşa gereken önlemlerin alındığını, şikâyetlerin haksız olduğu cevabını verdi. Ermeni Milli Meclisi'nin Osmanlı bakanlıklarına 1913 Ağustosu'nda yazdığı bir

---

[80] Feroz Ahmad, "İttihatçıların, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum, Ermeni ve Yahudi Cemaatleriyle Olan İlişkileri (1908-1914)", *İttihatçılıktan Kemalizme*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996), s. 119-123.

[81] Kévorkian, *a.g.e.*, s. 217-218.

yazı ise Ermeni meselesinin toplumsal nedenlerine ışık tutar. 1915 olaylarının nasıl yaşandığına ve faillerin nasıl davrandığına dair bir ipucu olabilecek bu metinden uzunca bir alıntı yapmanın faydalı olacağını düşünüyorum:

> Bu ayrıcalıklı sınıf [vilayetlerdeki eşraf ve büyük toprak sahipleri] zamanla öyle güçlü bir hale gelmiştir ki merkezi otoritenin en iyi niyetli projelerini ve eylemlerini engelleyebilmiştir. Yerel devlet memurları –en yüksek rütbelisinden en düşük rütbelisine kadar– maalesef hiçbir zaman bu sınıfın etkisinden kurtulamamıştır. (...) Yerel yetkililerin, vilayetlerde işlenen suçlar ve yapılan saldırılar hakkında yaptığı bütün soruşturmalar bu ayrıcalıklı sınıfın denetimi altında, yani bu sınıfın gayrimeşru çıkarlarıyla uyumlu bir şekilde yürütülmek zorundaydı. Bu sınıfın yaptığı zorbalıkları gerek yerel yönetim üyelerine gerekse ulusal yetkililere şikâyet etmeye cüret eden bir kişinin başına belki de şikâyet konusu olandan daha kötü şeyler geliyordu. Bu şartlar göz önüne alındığında merkezi hükümetin vilayetlerdeki durum hakkında doğru bir fikir edinememesi gayet normaldir. (...) Son otuz yıl boyunca mutlakıyet yanlısı hükümet [Abdülhamid kastediliyor –B.Ü.], özellikle Doğu Anadolu'da yaşayan Ermenilere karşı bir baskı ve haraç sistemi geliştirmiştir; bu konuda yerel yetkililere Ermenilerin canına, namusuna ve malına kastetmenin serbest olduğunu bildiren, ya da en azından bunu ihsas eden resmi talimatlar yollayacak kadar ileri gitmiştir. (...) Ermenilere yönelik bu taciz politikası korkunç katliamların örgütlenmesine yol açmıştır. (...) Ermenilerin çeyrek yüzyıldan fazla bir süredir maruz kaldıkları bu barbarca zulüm –özellikle Doğu Anadolu vilayetlerinde neredeyse– doğal bir gelenek, ve hatta sivil hukukun ve dini hukukun üstünde bir yasa niteliği edinmiştir. Meşrutiyetin ilanından sonra meydana gelen Adana trajedisi bu politikanın doğal yasaya dönüşmesinin mantıki bir sonucuydu. (...) [Düşük rütbeli] Bu memurların çoğu vatanseverliğin ve hukukun kendilerine Müslümanların gayrimüslimlere karşı işlediği suçları örtbas etme görevini verdiğine samimiyetle inanıyor-

du... İnkâr edilmesi mümkün olmayan hakikatleri inkâr ya da örtbas etmek için her türlü hileye başvuruyorlardı.[82]

Ermeni liderlerin 1913'te yazdığı bu metin, her ne kadar İttihatçıları suçlamamaya özen gösterse ve dolayısıyla 1913'teki merkezi siyasal iktidarın gücünü kısmen hafifsese de, Osmanlı devlet/toplum yapısının ve Müslümanlık Sözleşmesi'nin daha iyi anlaşılması açısından önemli tespitler içeriyor. Birincisi, taşra –özellikle soykırım tartışmalarında sık rastlanan merkezi kontrol iddiasına rağmen– merkeze karşı göreli bir özerkliğe sahiptir ve bu, taşradaki iktidar ilişkilerinin ve ağlarının kendine özgü dinamikleri olduğu anlamına gelir. Tanzimat reformlarına ve Abdülhamid istibdadına rağmen, taşra fiiliyatta hâlen büyük ölçüde kendi kendini yönetmektedir. Ayanlar ve Doğu vilayetlerindeki mirlikler kaldırılmıştır; fakat bu güçlü yapıların yerini merkezi devlet dolduramamış, çoğu zaman yine yerel güçler ve koalisyonlar doldurmuştur. Bu, merkezin taşrada hiçbir hâkimiyeti olmadığı anlamına gelmekten ziyade, merkezle taşra arasındaki müzakereci ilişkilerin devam ettiği anlamına gelir. Merkez taşradaki beklentileri, taşra da merkezin beklentilerini gözetmek durumundadır. Abdülhamid dönemi devleti ve Hamidiye Alayları arasındaki ilişkiler kanımca buna iyi bir örnektir. Metindeki ikinci önemli nokta, Müslümanlık Sözleşmesi'nin nasıl işlediğine dair sunduğu ipuçlarıdır. Metin devlete yönelik eleştirilerini büyük ölçüde Abdülhamid dönemine ayırır, fakat yereldeki iktidar ilişkilerinin, çıkar ağlarının ve adaletsizliklerin Meşrutiyet döneminde de devam ettiğini vurgular. Nitekim yukarıda savunduğuma benzer şekilde, Adana Katliamı'nı örtük de olsa yerel dinamiklere bağlamaktadır. Abdülhamid dönemiyle Meşrutiyet arasındaki fark, birinci dönemde merkezle taşra arasında iyi bir uyum varken ikinci dönemde merkezin taşranın beklentilerine

---

[82] Aktaran: *a.g.e.*, s. 221-222.

tam olarak uymamasıdır. Bu kitaptaki kavramlarla söylersem, yerelde işleyen Müslümanlık Sözleşmesi' dir. Bu sözleşme, Müslümanlara fayda sağlayan, onları ödüllendiren, koruyan, cezasız bırakan; sadece Müslüman olmayanları değil, sözleşmeye uymayan Müslümanları da cezalandıran bir sözleşmedir. Yerelin merkezden beklediği, Abdülhamid dönemine benzer bir biçimde, merkezin de bu sözleşmeye katılması, hatta buna liderlik etmesidir. 1915'te olacak olan da kanımca budur. Müslüman merkezle Müslüman taşra arasındaki bu sözleşme 1915'le de sınırlı kalmamış, 1923'e kadar devam etmiştir. Sonunda "başarılı" olabilmiş, yani Gayrimüslimleri ülkeden tasfiye edebilmiş, ülkeyi büyük ölçüde Sünnilik etrafında homojenleştirebilmiş ve –tek bir savaş olarak düşünülürse– 1912-1922 savaşını kazanabilmiştir.

Müslümanlık Sözleşmesi ve Ermeni Soykırımı

İttihat ve Terakki 1912-1913'ten sonra Osmanlılık Sözleşmesi'ni rafa kaldırdı fakat Müslümanlık Sözleşmesi'ni kararlı bir şekilde uygulayabilmek için gerekli uluslararası şartlar henüz oluşmamıştı. Devlet, Balkan Savaşları'ndan askeri ve mali olarak çok güçsüz çıkmış, İttihatçılar iktidarı tam olarak ancak yeni ele geçirmişti. Bu koşullar altında, Ermeni reform taleplerine destek veren Büyük Güçler'e karşı koyamıyordu. Sonunda Doğu vilayetleri reform programını imzalamak zorunda kaldı. Osmanlı ve Rusya devletleri arasında 8 Şubat 1914'te imzalanan, sonra diğer Büyük Güçler tarafından da onaylanan anlaşmaya göre, biri Erzurum, Trabzon, Sivas bölgesine, diğeri de Van, Bitlis, Harput, Diyarbakır bölgesine iki Avrupalı genel müfettiş tayin edilecekti. Müfettişler, vilayetlerin "sivil idare, adliye, polis ve jandarmasını kontrol edecek"; güvenlik gerekçesiyle askeri birlikleri yönetebilecek; görevini kötüye kullanan bütün memurları görevden alabilecek; valilerin görevden alınmasını isteyebilecek; "iki bölgede

çeşitli mezheplerin, milliyetlerin, dillerin gerçek oranları"nı saptamak üzere "kesin bir nüfus sayımı"nın en geç bir yıl içinde gerçekleşmesini sağlayacak; polis ve jandarma teşkilatına Müslüman ve Hıristiyanlardan –"eşitlik kuralı" gereğince– aynı sayıda insan atayacaktı.[83]

1914 Yazı'nda başlayan I. Dünya Savaşı ise, İttihatçılara emperyal ve milliyetçi ihtirasları için uygun zemini sağladı. İttihatçılar arasında savaşa girip girmeme, girilse de kimin tarafında girileceği hususlarında fikir birliği olmasa da, İttihat ve Terakki'nin en güçlü iki ismi Enver ve Talat'ın tercihi ağır bastı ve Osmanlı Devleti Almanya'nın müttefiki olarak savaşa girdi. Dünya siyaseti ve ekonomisinin yükselen gücü olan Almanya'nın savaşı kazanacağı düşünülüyordu; ayrıca Almanya'nın, İngiltere, Fransa ve en önemlisi Rusya'nın aksine, Osmanlı toprakları üzerinde gözü yoktu. İttihatçıların savaştan temel beklentisi ilk olarak yakın zamanlarda kaybedilen Osmanlı topraklarını geri almak ve daha sonra, eğer mümkünse, Osmanlı İmparatorluğu'nu eski ihtişamına (emperyal) yeni ve modern bir biçimde (emperyalist) döndürmekti, yani modern bir Türk-İslam imparatorluğu kurmaktı. Bu emperyalist amaca A planı dersek, işlerin yolunda gitmemesi halinde uygulanacak ve ulusal amaç diyebileceğimiz bir B planı da vardı. Buna göre, Osmanlı'nın son kalesi olarak görülen Anadolu ne olursa olsun korunacaktı ve bu B planının başarılı olabilmesi için İttihatçıların gözünde Anadolu'nun güvenilmez unsurları olan Gayrimüslimler, yani "etnik tümörler", Anadolu'dan temizlenmeliydi.

İttihatçılar her iki plan için de asıl olarak Müslüman nüfusa güveniyordu. Fakat Müslüman nüfus A planıyla, yani kaybedil-

---

[83] Antlaşma metni için bkz. Esat Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, (İstanbul: Belge Yayınları, 1987), s. 398-401.

miş toprakları geri kazanmakla veya daha güçlü bir imparatorluk kurmakla ilgilenmiyordu. B planı hakkında ise, yani içinde güvenli bir şekilde yaşayabilecekleri son topraklar olan Anadolu'yu koruma konusunda, İttihatçılarla aynı fikirleri ve daha önemlisi aynı duyguları paylaşıyorlardı. Ocak 1915'teki Sarıkamış Harekâtı yenilgisi ve Şubat 1915'teki Süveyş Kanal Harekâtı yenilgisi A planının kesin çöküşü anlamına geldi. Bu nedenle 1915 başlarında hemen B planı devreye sokuldu. Bu, eşzamanlı olarak Anadolu ve İstanbul'un savunulması ve Gayrimüslimlerin etnik temizliği demek olacaktı.

I. Dünya Savaşı'nın başlamasından kısa bir süre sonra İttihat ve Terakki Ermeni reform planını iptal etmiş, Hollandalı ve Norveçli iki genel müfettişin görevine son vermişti. İttihatçı/Kemalist ideolog Hasan Reşid Tankut yıllar sonra şöyle yazacaktır: "Allah'a şükür Birinci Dünya Savaşı patlak verdi de o uğursuz projenin hayata geçirilişi engellendi. Aksi takdirde Alevilerin büyük bir kısmı Ermenilerin lehine oy kullanırdı."[84] Osmanlı'nın yüzyıllardan beri en büyük düşmanı olan ve son elli yılda da Osmanlı Ermenilerinin (ve Ermeni reform planlarının) hamisi rolünü üstlenen Rusya'ya Sarıkamış'ta kaybetmesi; bu savaşta birkaç bin Ermeni'nin Rus tarafına geçip Rus ordusunda savaşması ve Rusya'nın Anadolu'ya ilerleyişiyle birlikte Ermenileri isyan etmek için teşvik edeceği düşüncesi İttihatçıları uzun süredir hazırlıklı oldukları etnik temizlik projesini başlatmaya itti. Rusya'nın Ermeni isyanları çıkartacağı ve Ermenileri silahlandıracağı bir paranoya değildi. Osmanlı'nın Rus Kafkasyası'nda bir Müslüman ve ayrıca Ermeni isyanı çıkartmaya çalışması gibi,[85]

---

[84] Aktaran: Kieser, *Iskalanmış Barış*, s. 581.

[85] İttihatçılar savaşın başladığı günlerde Taşnak'tan Kafkasya'da bir Ermeni isyanı başlatmasını istemiş fakat olumsuz cevap almışlardı. Bunun, cevabı baştan belli bir soru olduğu anlaşılıyor. Bkz. Yektan Türkyılmaz, "Devrim İçinde Devrim: Ermeni Örgütleri ve İttihat-Terakki İlişkileri, 1908-1915", der. Fikret Adanır ve

Rusya da Anadolu'da Ermeni ve Kürt isyanları çıkartmayı planlıyordu. Nisan 1915'te başlayan ve Osmanlı'nın Rusya destekli bir isyan, Ermenilerin ise öz-savunma olarak gördükleri Van Direnişi İttihatçıların şüphelerini doğrular nitelikteydi.[86] Van'ın kontrolünün kaybedilmesi Batı'da Çanakkale Savaşı'nın başlamasıyla aynı günlere denk gelince, İttihatçılar tehcir kararını yürürlüğe koydular.

Her ne kadar tehcirin ve soykırımın başlangıcı olarak İstanbul'da iki yüzden fazla Ermeni aydın ve siyasetçinin tutuklandığı –ve sonrasında çoğunun Anadolu'nun çeşitli yerlerinde infaz edildiği– 24 Nisan 1915 tarihi kabul edilse de,[87] daha önce Zeytun ve Dört Yol bölgelerinde Ermeni tehciri yapılmıştı. Mayıs

---

Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 324-353.

[86] Rusya'nın Osmanlı toprakları üzerindeki planları ve Ermeni ve Kürt politikasına ilişkin bkz. Michael A. Reynolds, *İmparatorlukların Çöküşü: Osmanlı-Rus Çatışması, 1908-1918*, çev. Yücel Aşıkoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016); Sean McMeekin, *I. Dünya Savaşı'nda Rusya'nın Rolü*, çev. Nurettin Elhüseyni, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013). Bu iki eser Osmanlı Ermenilerinin etnik temizliğinde Rusya'nın çoğu zaman yok sayılan rolüne dikkat çekmekte, fakat bunu yaparken, esas sorumlu olan Osmanlı Devleti'nin ve yöneticilerinin rolünü önemsizleştirmektedirler. Osmanlı Devleti hem savaşa girmeye hem de Ermenilerin etnik temizliğine mecbur kalmış gibi bir görüntü sunmaktadırlar. Felaketin asıl sorumlusu olarak Rusya ve –örtük bir şekilde– Rusya'yla işbirliği yapan Osmanlı Ermenileri gösterilmektedir. Bu, özellikle McMeekin'in kitabı için geçerlidir. Bu kitap hakkındaki bir eleştiri için bkz. Richard J. Evans, "The Road to Slaughter", *New Republic*, 5 Aralık 2011 (https://newrepublic.com/article/ 98085/ the-road-slaughter erişim tarihi: 02.08.2017).

[87] Yaklaşık bir yıl önce tutuklanan yirmi iki Hınçaklı sosyalistin 15 Haziran 1915'te idam edilmesi de soykırımın bir parçası olarak değerlendirilebilir. Hınçaklılar "Bağımsız ve özerk bir Ermenistan Devleti kurmak için suikastlar düzenlemek ve yabancı devletleri Osmanlı Devleti aleyhine kışkırtarak Osmanlı Devleti'nin bir kısmının devlet yönetiminden çıkarılmasına teşebbüs etmek ve bu maksatla çeşitli ülkelerde gizli ve açık kongreler düzenleyerek basın yayın yoluyla kışkırtmak suçları"ndan dolayı idam edildiler: Kadir Akın, *Ermeni Devrimci Paramaz: Abdülhamid'den İttihat ve Terakki'ye Ermeni Sosyalistleri ve Soykırım*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015), s. 220.

ve Haziran aylarıyla birlikte ise tehcir politikası İstanbul ve İzmir gibi birkaç istisna dışında Anadolu'da yaşayan bütün Ermeniler için uygulanmaya başlandı. Ermenileri bugünkü Suriye'nin çölümsü Zor bölgesine göç ettirmek başlı başına bir ölüm fermanıydı. Talat Paşa'nın, Rumların yaşadığı yerlere yerleştirilen Müslüman muhacirlerin neden Üsküdar'dan Basra'ya kadar olan boş arazilere yerleştirilmediğini soranlara 1914 Temmuzu'nda verdiği cevap bunu çok iyi bildiğini gösterir: "Bu muhacirleri dedikleri gibi, oralara gönderip çöllere serpecek olsaydık oralarda cümlesi açlıktan öleceklerdi..."[88] Yüzbinlerce Ermeni'nin başına gelen de bu oldu: Yollarda ve vardıkları çöllerde açlıktan, susuzluktan, hastalıktan öldüler. Yüz binlercesi de Teşkilat-ı Mahsusa'nın ve yerel güç odaklarının oluşturdukları çetelerce katledildiler. Bu çetelerin oluşumunda hapishanelerden salınan adi suçlular, göçmenler ve Kürt aşiretleri kullanıldı. Ölümden kurtulan veya kurtarılan belki on binlerce kadın ve çocuk ise Müslümanlar tarafından paylaşıldı ve Müslüman yapıldı. Müslümanlığa geçip tehcirden kurtulmak isteyen Ermeni erkekler felaketten kurtulamadılar; çünkü bir Gayrimüslimin asla güvenilir bir Müslüman olamayacağı düşünülüyordu. Bir yıl içinde Anadolu neredeyse tümüyle (toplamı 300 bin civarında olan İstanbul, Edirne, İzmir Ermenileri ve Katolik ve Protestan Ermeniler dışında) Ermenisizleştirilmişti. Talat Paşa, Ermeni Meselesi'ni çözme yolunda Abdülhamid'in otuz yılda başaramadığını kendisinin üç ayda başardığını söylerken bunu kastetmektedir.[89] (Tehcir öncesindeki Ermeni sayısı Patrikhane sayımına göre iki milyona yakın,[90] Talat Paşa'nın defterine göre ise bir buçuk mil-

---

[88] Aktaran: Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, s. 257.

[89] Ronald Grigor Suny, "Writing Genocide: The Fate of the Ottoman Armenians", der. R.G. Suny, F.M. Göçek ve N.M. Naimark, *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 20.

[90] Kévorkian, *Ermeni Soykırımı*, s. 389-393.

yon civarındadır.[91] Hangi sayı kabul edilirse edilsin, 1915'de-ki Anadolu'nun en az %10'unu oluşturan Ermeniler[92] Anadolu'dan temizlenmişlerdir. Bunun büyüklüğü, dramatikliği ve 1915 sonrasındaki etkisi, bugünkü Türkiye'nin seksen milyon civarındaki nüfusunun yaklaşık sekiz-on milyonunun çeşitli biçimlerde ve çok kısa bir sürede yok edilmesi hâlinde neler olacağı tahayyül edilirse daha iyi anlaşılabilir).

Ermeni Soykırımı'nın Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal yapısını anlamak açısından hayati bir boyutu devasa servet transferidir. Yüzbinlerce Ermeni'nin taşınmaz ve taşınır mallarına Müslümanlarca el konmuş, Ermeni işadamlarının iş sahalarını (madencilik, tarım, ticaret, zanaat vb.) Müslümanlar ele geçirmiş, Ermenilere borcu olan Müslümanlar borçlarını sıfırlamıştır. Osmanlı Devleti ise bu yağma ve gaspa bir örtmeceyle, sonradan Türkiye Cumhuriyeti'nin de aynı adla sahipleneceği üzere, "emvâl-i metrûke" yani "terkedilmiş mallar" demiş ve bu suçu Emvâl-i Metrûke Kanunlarıyla meşrulaştırmış, bir başka deyişle normalleştirmiştir.[93] Ermenilerin gasp edilen zenginlikleri ve iş sahaları doğmakta olan Müslüman burjuvazinin bir anlamda başlangıç sermayesi oldu (buna daha sonra mübadele edilen Rumların zenginlikleri ve iş sahaları da eklenecektir).[94] Talat Paşa'nın 1916'da çıktığı bir yurt gezisindeki tanıklığı bunu anla-

---

[91] Murat Bardakçı, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrûkesi*, (İstanbul: Everest Yayınları, 2009), s. 109.

[92] 1915 öncesindeki Ermenilerin Anadolu ve Trakya'daki mevcudiyetini köylere varıncaya kadar çok zengin bir görsel kullanımıyla gösteren önemli bir eser için bkz. Raymond Kévorkian ve Paul B. Paboudjian, *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*, (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2013).

[93] Bu kanunlar ilgili olarak bakınız. Taner Akçam ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu: Emvâl-i Metrûke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

[94] Bu süreç hakkındaki –bildiğim kadarıyla– en kapsamlı eser için bkz. Nevzat Onaran, *Osmanlı'da Ermeni ve Rum Mallarının Türkleştirilmesi (1914-1919): Emvâl-i Metrûkenin Tasfiyesi (I)*, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013).

tır: "Bu seyahatimde İslamın yapmakta olduğu fedakârlığı yakinen görerek iftihar etdim. Ermenileri nakildeki isabetin derecesi buradan görünce anlaşılıyor. İstila gören yerler ahalisi kamilen yerleşmiş ve Ermenilerin terk ettikleri dükkanlara ve mallara sahib olarak san'at ve ticaretlerine başlamışlardır ve ki bir önce hiçbir san'at görülmemişdir."[95] Halep Valisi ise 1917'de İstanbul'a gönderdiği raporda gururla şöyle yazıyordu: "Memnuniyetle bildirim ki, hükümetin arzusuna uygun olarak, burada ve Maraş sancağında koşulları tümüyle değiştirmeyi başarmış bulunuyoruz. Benim vilayetim Hıristiyan unsurlardan temizlenmiştir. Daha iki yıl öncesinde yüzde 80'i Hıristiyan olan tüccar ve işyeri sahiplerinin şu anda yüzde 95'i Müslüman ve yüzde 5'i Hıristiyandır."[96] Sonuç olarak, Yusuf Akçura'nın da özetlediği gibi, İttihat ve Terakki savaş yıllarında Müslüman/Türk burjuvazisinin partisi ve temsilcisi haline gelmişti.[97]

Halep Valisi'nin bahsettiği hükümet arzularıyla ilgili yine 1917 yılına ait ilginç bir belge vardır. 4 Şubat 1917'de sadrazam olan Talat Paşa, el yazısıyla yazdığı hükümet programı taslağına "beyannameye geçecek" ve "beyannameye geçmeyecek" diye iki ayrı madde eklemiştir. Beyannameye geçecek olan, bütün Osmanlı fertlerinin anayasal haklardan yararlanacağıdır; beyannameye geçmeyecek olan ifadelerde ise, Müslüman devletin temeli olan Türklerin iktisadi ve toplumsal olarak güçlendirilmesi ve bunun diğer İslam halklarının üzerinde olumsuz tesirde bulunulmadan yapılması gerektiği yazılır.[98] Bu ifadeler sanırım iki

---

95 Aktaran: Kieser, *a.g.e.*, s. 406.

96 Aktaran: Taner Akçam, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu: İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), s. 440.

97 Yusuf Akçura, "İttifak'a Dair", François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 175-176.

98 Bardakçı, *a.g.e.*, s. 172-173.

nedenle gizlidir: Birincisi, Osmanlı Gayrimüslimlerini açıkça dışlamaktadır ve böylesine açık ifadeler hâlen bir milyondan fazla Hıristiyan vatandaşı olan bir devletin hukukilik söylemine ters düşerdi. Fakat 1917 yılında bütün Osmanlıların eşit olduğuna artık kimse inanmadığı ve Hıristiyanların her fırsatta cezalandırılacağını herkes bildiği için gizliliğin bu nedeninin çok da önemi yoktu. İkincisi ve asıl önemlisi, bu madde gizlidir; çünkü merkezle taşra arasında çoğu zaman yazılı olmayan mutabakatlarla sürdürülen Müslümanlık Sözleşmesi'nin kısmi bir ihlalidir. Müslümanlık Sözleşmesi Hıristiyanların dışlandığı ve –henüz Türkleşmemiş olan– Müslümanların kayırıldığı örtük bir sözleşmeydi. Hükümet, Müslümanlar arasında özellikle Türklerin kayırılması gerektiğini söyleyerek taşrayı bir anlamda kandırmıştır. Bütün Müslümanların eşit olduğuna dair merkezi hükümetçe sürdürülen bu "kandırmaca" Müslümanlık Sözleşmesi sayesinde verilen savaşların bittiği 1923 yılına kadar devam edecektir.

Ancak, Ermeni zenginliklerine el koymanın bütünüyle hükümet kontrolünde gerçekleştiğini düşünmek yanıltıcıdır. Merkezi hükümet, bu el değiştirmeyle birlikte bir yandan Müslüman (milli) burjuvazi yaratmayı amaçlıyor, öte yandan da hem tehcir masraflarını karşılamayı hem de yoksul/topraksız muhacirlere belli bir yaşam alanı sunmayı amaçlıyordu. Bütün bu hedeflere ulaşılması için de Ermeni mallarının yeniden dağıtımının mümkün olduğunca düzenli ve planlı bir şekilde yapılması gerekiyordu. Ne var ki yağma taşrada, çoğu zaman taşranın kendi iktidar dinamikleri içinde yapıldı. Taşrada hâkim olan yerel yöneticiler ve eşraf, merkezi iktidarın onayı veya izni olmadan zenginlikleri gasp ediyor, bu da merkezi iktidarın planlarını bozuyordu. Dolayısıyla Emvâl-i Metrûke Kanunları'nın bir amacı yağmayı yasallaştırmaksa, bir diğer amacı da bu yolsuzlukların ve usulsüzlüklerin önüne geçebilecek bir düzenleme oluştur-

maktı. Ayrıca Ermenilerin mallarını sadece Müslüman üst ve orta sınıflar yağmalamıyordu; alt sınıflardan Müslümanların –tabii toplumsal güçlerine ve konumlarına bağlı olarak küçük ölçekli bir şekilde– yağmaya katılımı da oldukça yaygındı.[99] Yağmaya belli bir düzen ve merkezi kontrol katmaya çalışan hükümetin çoğu zaman eli kolu bağlı kaldı; çünkü savaş ve etnik temizlik Müslümanlık Sözleşmesi çerçevesinde yürütülüyordu ve bunun devam etmesi için Müslüman toplumsal grupların ve taşranın beklentileri karşılanmak zorundaydı.

Soykırımın hangi düzeyde ve hangi failler tarafından yapıldığı sorusu üzerine düşünmek, 1915'ten bugüne kadar devam eden inkâr mekanizmalarını, haklılık duygularını, ilgisizlik stratejilerini ve farklı toplumsal grup ve siyasal hareketler arasındaki ittifakları anlamak açısından bazı önemli imkânlar sunmaktadır. Türkiye'de Ermeni meselesine eleştirel yaklaşan radikallerin ve liberallerin ortaklaştıkları hâkim düşünce, soykırımdan devleti ve/veya egemen grupları sorumlu tutmaktır. Bu bakış açısının, birbirinin rakibi iki temel dünya görüşü olan Marksizm ve liberalizmin paylaştığı temel bir teorik –fakat çoğu zaman da örtük– ön kabulle biçimlenmiş olduğunu düşünüyorum.[100] O ön kabul, genel olarak bütün büyük ölçekli "kötülük"lerin yukarıdan, yani devletten ve/veya egemen sınıflardan geldiği düşüncesidir. Bu bakış açısına göre bu kötülüklerden yukarıdakiler faydalanır,

---

[99] Uğur Ümit Üngör ve Mehmet Polatel, *Confiscation and Destruction: The Young Turk Seizure of Armenian Property*, (New York: Continuum Books, 2011), s. 80, 87-88, 110.

[100] Sol-liberal olarak adlandırılan aydınların hemen hepsi İttihatçı liderleri soykırımın temel faili olarak görür ve eleştirilerini çoğunlukla İttihatçı zihniyet dünyasıyla sınırlı tutar. Radikal Marksistler ise, İttihatçıların rolünü teslim etmekle birlikte, soykırımı asıl olarak doğmakta olan Müslüman burjuvazinin sınıf çıkarlarına bağlarlar. İkinci gruba dair, birinci grubun eleştirisini de içeren iyi bir örnek için şu yazıya bakılabilir: Sungur Savran, "Sınıf Mücadelesi Olarak Ermeni Soykırımı", *Devrimci Marksizm*, n. 23, (Bahar, 2015), s. 40-101.

aşağıdakiler ise –kendi öz-çıkarlarının gerektirdiklerinin aksine– devletin ve egemen sınıfların ideolojik aygıtları sayesinde bu kötülüklere onay verir. Bir bakıma alttakiler kandırılmıştır. Ancak, bu bakış açısının oluşmasında sadece teoriler ve dünya görüşleri etkili olmadı. Siyasal/prag-matik bir neden de olduğunu düşünüyorum. Osmanlı'da 1914 yılında % 30'lara yaklaşan Gayrimüslim nüfus oranı, Türkiye'de 1924 yılında % 3 civarındaydı ve zamanla da % 0,1 civarına düştü. Böyle bir demografik ve etnik yapı içinde ezici çoğunluğu Sünni Müslüman olan kitlelerin desteğini almaya çalışan siyasal ve ideolojik hareketler, Ermeni Soykırımı'nı kabul etseler dahi, bundan geniş kitleleri sorumlu tutmayı göze alamazlardı ve bu nedenle de az sayıdaki İttihatçıyı ve burjuvalar/ağalar/ şeyhler gibi egemen toplumsal grupları sorumlu tutmakla yetindiler.

Bu bakış açısının gözden geçirilmesiyle Türkiye tarihinin çok daha iyi anlaşılacağını, bu yeni bakışın entelektüel açıdan faydalı olacağını düşünüyorum. Bu noktada son yıllarda sayıları giderek artan mukayeseli soykırım ve etnik çatışma çalışmalarına bakmak yardımcı olabilir. Örneğin Roger Petersen, soykırımları veya genel olarak etnik/dinsel şiddeti anlama çabasında, kitlelerin elitler tarafından manipüle edildiği ya da kandırıldığı varsayımının çoğu zaman doğru olmadığını, doğrudan kitlelerin motivasyonlarına da bakmak gerektiğini ileri sürüyor. Petersen'e göre kamerayı sadece elitlere değil, aynı zamanda kitlelere de yöneltmenin bir yolu, duygulara ve duyguların sosyolojisine (elitlerin liderliğinden ziyade, duyguların liderliğine) bak-maktır. Etnik şiddet patlamalarında özellikle üç kitlesel duygu öne çıkmaktadır: Korku, nefret ve hınç. Korku, güvenlik duygusunun yokluğunda ortaya çıkar ve güvenlik arar; nefret tarihsel ihtilaflardan doğar ve intikam peşindedir; hınç, statü ve güç hiyerarşisinde teorik olarak altta olması gereken bir grubun pratikte üstte olmasından kaynaklanır ve o grubun hak ettiği yere, yani aşağı-

ya indirilmesini amaçlar. Bu üç duygu etnik şiddet yoluyla tatmin edilebilir ve yine bu üç duygunun amacına/işlevine etnik şiddet yoluyla ulaşılabilir. Fakat etnik şiddet çoğu zaman savaşlar, devlet çöküşleri veya devlet inşaları gibi alt-üst oluş dönemlerinde kitlesel ölçekte uygulanabilmektedir, çünkü böylesi dönemlerde hem bahsi geçen duygular daha da yoğunlaşmakta, hem de şiddetin önündeki çeşitli kısıtlamalar ortadan kalkmaktadır.[101]

Ermenilerin etnik temizliğinde asıl suçluların ve karar alıcıların Talat, Enver, Dr. Şakir ve Dr. Nazım gibi İttihatçı liderler olduğuna şüphe yoktur. Andonyan Belgeleri olarak da bilinen ve Talat Paşa'ya atfedilen telgraflar Taner Akçam'ın ilgili kitabında güçlü bir şekilde iddia ettiği gibi eğer gerçekse, merkezi bir soykırım kararının alındığı da şüphe götürmez olacaktır.[102] Fakat etnik temizlik sadece bu düzeyde, yani en üst katmanda gerçekleş-

---

[101] Duygular ve etnik şiddet arasındaki ilişkiye dair kurduğu model için bkz. Roger D. Petersen, *Understanding Ethnic Violence: Fear, Hatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 1-59.

[102] Taner Akçam, *Naim Efendi'nin Hatıratı ve Talat Paşa Telgrafları* (Krikor Gergeryan Arşivi), (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 19, 22, 183, 193. Talat Paşa'ya ait olduğu iddia edilen, Türkiye Devleti'nin de sahte olduğunu iddia ettiği, 1915 tarihli telgrafların bazılarında şöyle emirler verilmektedir: "Ermeniler için Türkiye arazisinde yaşamak, çalışmak gibi haklar tamamıyla kaldırılmış ve bu babda hükümet bütün mesuliyeti kabul ederek beşikteki çocuklarına varıncaya kadar bırakılmaması (...)"; "Türkiye'de mevcut bütün Ermenilerin tamamen mahv ve imha edilmelerinin Cemiyetin emriyle Hükümetçe kararlaştırıldığı evvelce de bildirilmişti. (...) Kadın, çocuk, sakat diye düşünülmeyerek imha önlemleri ne kadar feci olursa olsun, vicdani duygulara kapılmadan varlıklarına son verilecektir."; "asırlardan beri devletin sağlam temellerini imha etmeyi arzulayan ve hükümet için önemli bir bela teşkil eden Ermeni unsurunun imhası niyeti önceden beri mevcut olmakla birlikte, şartlar oluşmamış ve bu kutsal niyeti gerçekleştirmek mümkün olmamıştı. Şimdi bütün engeller kalkmış ve vatanı bu zararlı unsurlardan kurtarma zamanı gelmiş olduğundan, merhamet ve acıma duygularına kapılmadan, onların tümünün varlığına son vererek Türkiye'de Ermeni isminin kalmaması için, canla başla gayret gösterilmesi (...)".

memiştir. Yüzbinlerce insanın öldürüldüğü ve sürüldüğü ve mallarının da paylaşıldığı devasa ölçekte bir suça toplumun farklı katmanlarından geniş katılımın olması neredeyse mantıki bir zorunluluktur. Norman M. Naimark'ın da önerdiği üzere, soykırımın en az üç toplumsal düzeyde gerçekleştiğini düşünmek daha doğru olabilir: Çerçeve kararların alındığı en üst düzey, taşradaki yöneticilerin ve eşrafın merkezden gelen emirleri uyguladığı ve birçok zaman da kendi kararlarını alıp uyguladığı orta düzey ve "sıradan insanlar"ın cinayetlere ve yağmaya katıldığı alt düzey.[103] Bu ayrım üç düzeyden de herkesin suça ortak olduğu değil, her üç düzeyden de suça geniş katılımın olduğu anlamına gelir. Suça geniş katılım vardı; çünkü farklı toplumsal kesimlerden gelen Müslümanlar Hıristiyanlara karşı korku, kin, haset, hınç gibi ortak duygulara sahiptiler. Bu duygular da sebepsiz ya da icat edilmiş değildi. Daha önce vurguladığım üzere, milyonlarca Müslüman muhacir son elli yılda topraklarını ve yakınlarını kaybedip Anadolu'ya göçmüş, Anadolu'nun yerli Müslümanları ise aynısının kendi başlarına da geleceğinden korkar olmuşlardı. Ayrıca aynı bölgelerde birlikte yaşadıkları Hıristiyanların kendilerine kıyasla sürekli zenginleştiklerini, kendilerinden daha iyi eğitim aldıklarını ve aynı zamanda da Büyük Güçler'in dış desteğine sahip olduklarını öfkeyle karışık bir kıskançlıkla izliyorlardı. Uzun süredir var olan ve en önemlisi de hakiki olan bütün bu duygular, I. Dünya Savaşı ortamında –yok olma tehlikesi arttıkça– daha da güçlendi ve maddi çıkar beklentileriyle de birleşince ortaya farklı düzeylerde işlenen bu devasa suç çıktı. I. Dünya Savaşı'nda Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki Hıristiyan mahallelerinde çıkartılan yangınların arkasında da bu

---

103 Norman M. Naimark, "Preface", der. R.G. Suny, F.M. Göçek ve N.M. Naimark, *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. xvi.

bahsettiğim duygularla maddi çıkar beklentilerinin birliği vardı.[104] Christian Gerlach'ın kavramıyla söylersem, Ermenilerin etnik temizliği ve zenginliğin gaspı "aşırı şiddet eğilimli bir toplum"da gerçekleşmişti.[105] Bir diğer kritik nokta, suça katılanların bunu suç olarak görmemesidir. Kendilerine yönelik güçlü bir "hak görme" ve karşı tarafa yönelik güçlü bir "hak ettiler" duygusu, bunun bir suç olarak görülmemesini garanti altına almıştı. Müslüman nüfus bunu böyle görmeseydi ve bu duygular Cumhuriyetin ilk on yıllarında tazeliğini korumasaydı, devletin daha 1915'te yürürlüğe koyduğu inkâr politikası ve resmi anlatı sonraki yıllarda bu kadar başarılı olamayabilirdi. Daha sonra tartışacağım üzere, Müslümanlık Sözleşmesi'nden Türklük Sözleşmesi'ne geçişi kolaylaştıran faktörlerden biri de bu duygusal miras olacaktır.

Soykırıma katılımın yaygınlığı ve bunun nedenleri belki de en iyi şekilde, sayısal olarak Ermenilerin çok Kürtlerin ise çoğunluk olduğu Doğu Anadolu'da görülebilir. Bugün Kürt halkı, büyük ölçüde Kürt hareketinin etkisiyle, Ermeni Soykırımı'yla yüzleşmekte Türkiye'nin geri kalanına kıyasla büyük aşamalar kat etmiş durumda. Fakat suçun büyüklüğünü teslim eden Kürtlerde dahi sorumluluğu birkaç Hamidiye alayına ve İttihat ve Terakki liderliğine yükleme eğilimi var. Sıklıkla karşılaşılan "kandırılmışlar", "kullanılmışlar" söylemi buna işaret ediyor. Fakat öte yandan bu perspektife yönelik daha eleştirel çalışmalar giderek çoğalmakta, soykırımda aşiretlerin, eşrafın, din adamlarının

---

[104] Ankara'ya odaklanmakla birlikte Anadolu'nun farklı yerlerindeki yangınların da bir dökümünü veren ve bu yangınlarla hınç, kıskançlık, aşağılık duygusu, korku gibi duygular arasındaki bağlantıyı gören ("duyguların ekonomi-politiği") bir çalışma için bkz. Taylan Esin ve Zeliha Etöz, *1916 Ankara Yangını: Felaketin Mantığı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 98-99, 212, 216, 219.

[105] Christian Gerlach, "İştirak ve Vurgun: Ermenilerin İmhası, 1915-1923", der. Ümit Kurt ve Güney Çeğin, *Kıyam ve Kıtal: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin İnşası ve Kolektif Şiddet*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 151-194.

ve sıradan Kürtlerin soykırıma katılma nedenleri tartışılmakta, bu katılımda "etnik hıncın, dini hıncın, iktisadi hıncın"[106] ve Ermeni ve Rusların Kürtleri katledeceği korkusunun rolü vurgulanmaktadır.[107] Ayrıca, yaklaşık kırk yıldır gündemde olan, bölgenin Ermenistan mı yoksa Kürdistan mı olacağı sorusu, Dünya Savaşı'nın seyriyle birlikte Ermenistan lehine cevaplanacak gibi görünüyordu.

Hilmar Kaiser soykırımı Diyarbakır Vilayeti özelinde tartıştığı kapsamlı kitabında, Ermeni Soykırımı'yla ilgili literatürün genellikle merkezi iktidara ve onun niyetlerine odaklandığını, oysa artık ağırlık verilmesi gerekenin taşradaki iktidar ilişkileri olduğunu, bu yapıldığı takdirde soykırıma dair varolan birçok ezberin bozulacağını ve yeni katkılar yapılabileceğini iddia eder.[108] Örneğin Diyarbakır özelinde, Hıristiyanları katledenlerin Hamidiye Paşaları olduğu tezi genelliğini kaybeder; çünkü 1908 yılına kadar bölgenin hâkim gücü olan Milli Aşireti Reisi ve Hamidiye komutanı İbrahim Paşa Gayrimüslimlerin koruyucusu olarak belirmektedir. 1908'den sonra ise Ziya Gökalp'in da mensubu olduğu Pirinççizade ailesi hem Diyarbakır şehri eşrafının ve İttihat ve Terakki örgütlenmesinin liderliğini ele geçirdi, hem de vilayet genelinde Milli aşiretinin gücünü sonlandırdı.[109] Pi-

---

106 Fırat Aydınkaya, "1880'den 1915'e Kürt-Ermeni Hinterlandındaki Kısmi Soykırım ve Soykırımdaki Kürt İştirakı Üzerine", der. Aydın Çubukçu vd., *Utanç ve Onur: Ermeni Soykırımı'nın 100. Yılı (1915-2015)*, (İstanbul: Evrensel Basın Yayın, 2015), s. 98.

107 Bkz. Adnan Çelik ve Namık Kemal Dinç, *Yüz Yıllık AH! 1915 Diyarbekir*, (İstanbul: İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları, 2015); Emre Can Dağlıoğlu, "Diyarbakır'da Soykırım Nasıl Örgütlendi?", *Toplum ve Bilim*, n. 132, (2015), s. 232-236.

108 Hilmar Kaiser, *The Extermenination of Armenians in the Diarbekir Region*, (İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2014), s. 4-6.

109 Pirinççizade ailesiyle Milli aşireti arasındaki iktidar mücadelesi ve görüş farklılıkları için bkz. Joost Jongerden, "Diyarbekir'de Seçkinlerin Şiddete Dayalı Karşılaşmaları: Milli İbrahim Paşa, Ziya Gökalp ve 20. Yüzyıl Başında Siyasal

rinççizadeler önderliğindeki Diyarbakır eşrafı Ermeni Reform projesinden çok rahatsızdı, bunun şehrin kontrolünü ve –1890'larda Ermenilerden gasp edilen– mülklerini kaybetmelerine yol açacağını düşünüyorlardı. Bu nedenle savaşın başlamasının ardından Genel Müfettişlerin görevine son verilmesini ve Almanya'ya müttefik olunmasını sevinçle karşıladılar, şehrin Ermenilerine yönelik tehditlerini artırdılar. 1915'le birlikte ise belki de uzun süredir ihtiyaç duydukları valiyi Dr. Mehmed Reşid'in şahsında buldular. Dr. Reşid şehrin ileri gelenleriyle ittifak halinde, yanında getirdiği Çerkesler başta olmak üzere binlerce kişilik bir milis ordusu kurdu ve bu milislerle hem şehirdeki hem vilayet genelindeki hem de vilayetten geçirilerek sevk edilen on binlerce Ermeni'yi öldürttü. Bütün bunları yaparken de çoğu zaman, muhtemelen şehir seçkinlerine de danışarak, kendi inisiyatifiyle hareket etti.[110] Merkezdeki Talat Paşa, Reşid'in taleplerinin ve eylemlerinin bir kısmını onaylarken bir kısmını onaylamamıştı;[111] tehcir kafilelerinin Diyarbakır Vilayeti'nden geçirilmesi emrini verirken ise, bütün Ermenilerin idam fermanını onaylamış olduğunun mutlaka farkındaydı.[112]

Savaş, soykırım ve Ermeni zenginliğinin gaspı farklı toplumsal sınıflardan gelen Müslümanlar arasında ve merkez ile taşra arasında Müslümanlık Sözleşmesi çerçevesinde yürütülmüştür. Bu örtük sözleşmenin birinci ve temel maddesine göre, Anadolu'da güvenli ve reel/potansiyel olarak imtiyazlı bir şekilde

---

Mücadele", der. J. Jongerden ve J. Verheij, *Diyarbekir'de Toplumsal İlişkiler (1870-1915)*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 57-85.

[110] Kaiser, *a.g.e.*, s. 29-30, 90-91, 103, 151, 165-168.

[111] Örneğin Talat Paşa, Ermenilerle sınırlı kalmayıp diğer Hıristiyan topluluklarının da katliamdan geçirilmesini, "koyun gibi kesilmeleri"ni eleştirir ve Reşid'e bunun derhal sonlandırılması emrini verir. İlgili telgraf için bkz. Uğur Ümit Üngör, *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), s. 92.

[112] Kaiser, *a.g.e.*, s. 421.

yaşamak için Müslüman olmak gerekiyordu. İkinci madde ise Gayrimüslimlere ama özellikle de Ermenilere yapılanlara kimse karşı gelmeyecek, bu yapılanlar hakkında kimse mağdurlarla duygudaşlık kurmayacak ve hakikatleri dile getirmeyecekti. İkinci maddeye uymak ve genel olarak sözleşmeden faydalanmak için doğrudan katliamlara katılmak gerekmiyordu. Sessiz kalmak, sessizce onaylamak veya görmezden gelmek de çoğu zaman yeterliydi. Bu ikinci maddeye uymayan sıradan ve seçkin Müslümanlar, yani Ermenilere yapılanlara aktif bir şekilde karşı çıkanlar ve Ermenileri korumaya çalışanlar ise, kimi işinden kimi de canından olarak ağır şekilde cezalandırıldılar. Müslümanlık Sözleşmesi için bu o kadar büyük bir suç ve hainliktir ki, bu insanların çocukları ve torunları bile ya dedeleri hakkında çok az şey bilmekte ya da bilseler bile çok az şey söylemektedirler.[113] Torunlar Müslümanlık Sözleşmesi ve Türklük Sözleşmesi'ne karşı çıkmanın ne anlama geldiğini dedelerinden bilmektedirler.

Müslümanlık Sözleşmesi'ne sadece bireyler değil, Alevilerin çoğunluk olduğu Dersim gibi bölgeler de karşı çıkmıştı. Bu bölgenin halkı, sözleşmenin dışında olduğunu ve tutulduğunu tehcirden ve katliamlardan kaçan çok sayıda Ermeni'yi koruyarak gösterdi. Haziran 1915'de İçişleri Bakanlığı'nın Mamuretülaziz Valisi'ne gönderdiği telgrafta, binlerce Ermeni'nin Dersim'e kaçmasıyla ilgili olarak, talep edilmesi halinde Teşkilat-ı Mahsusa'nın Dersim üzerinde gerekli önlemleri alacağını söylemesi devletin Dersim dağlarını yakından izlediğini gösterir.[114] Devle-

---

[113] Ermenilerin tehcirine ve imhasına karşı gelmiş Osmanlı yöneticilerinin başlarına neler geldiğine ve bu insanların akrabalarının bu karşı çıkışla ilgili hafızalarına/hafızasızlıklarına dair bkz. Burçin Gerçek, *Akıntıya Karşı: Ermeni Soykırımında Emirlere Karşı Gelenler, Kurtaranlar, Direnenler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

[114] Taner Akçam, *'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur': Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), s. 180. Belgede "Dersim ekrâdının [Kürtlerinin] malum olan ahvâl"i denmektedir.

tin Dersim'e yönelik Abdülhamid döneminden 1937-38'e, o günden de bugüne kadar süren güvensizliği kısmen bu devlet bilgisiyle ilgilidir.

Müslümanlık Sözleşmesi ve Kurtuluş Savaşı

Osmanlı, I. Dünya Savaşı'nı Almanya'yla birlikte 1918'de kaybettiğinde sadece A Planı'nda değil B Planı'nda da başarısız olmuş gibi görünüyordu. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'yle Britanya ve müttefiklerine Osmanlı topraklarında "kendi güvenliklerini tehdit edecek herhangi bir durum ortaya çıkarsa, herhangi bir stratejik noktayı işgal etme hakkı" ve "Altı Ermeni ilinde karışıklık çıkarsa, (...) bu illerin herhangi bir bölümünü işgal etme hakkı" (7. ve 24. maddeler) verilmişti.[115] Osmanlı'nın elinde kalan son toprak Anadolu'nun parçalanması ve paylaşılması da artık bir zaman meselesi gibiydi. Fakat böyle olmadı ve sonunda Anadolu tek bir parça halinde Müslümanların elinde kaldı. Anadolu Müslümanlarının bu başarısı, 1915'te yürürlüğe konulan B Planı'nı Müslümanlık Sözleşmesi çerçevesinde sürdürme kararlılığıyla ilgilidir. Kararlılığın arkasında ise, her şeyi kaybetme ihtimali ve korkusu yatmaktadır. Tabii sadece kararlılık yetmeyebilirdi; başarının arkasında, 1915 ve sonrasında gerçekleştirilen Ermenilerin etnik temizliği de büyük rol oynadı; çünkü böylece Anadolu'nun demografik yapısı büyük bir oranda Müslümanlar lehine değiştirilmişti. Hüseyin Cahit Yalçın, "Ermeni tehcirini düşünüp yapanlar, bununla Türkiye'yi kurtarmış"tır derken bunu kastetmektedir.[116]

---

115 Seha L. Meray ve Osman Olcay, *Osmanlı İmparatorluğu Çöküş Belgeleri (Mondros Bırakışması, Sevr Andlaşması, İlgili Belgeler)*, (Ankara: AÜSBF Yayınları, 1977), s. 1-5.

116 Hüseyin Cahit Yalçın, *Tanıdıklarım*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), s. 45. Yalçın bunları Talat Paşa başlığı altında yazmıştır. Tehcirin asıl planlayıcısı

Anadolu'da 1918-1922 dönemine "devlet sorunu" damgasını vurmuştu: "Buralarda hangi devlet ya da devletler var olacak ve nasıl yapılanacaklardı? Devlet sorununun özü budur."[117] İtilaf Devletleri (Bolşevik Devrimi'yle birlikte Osmanlı'yı paylaşma planlarından çekilmiş olan Rusya hariç), Anadolu'yu parçalara ayırarak küçük devletler ve nüfuz bölgeleri yaratmak; Osmanlı Devleti, küçük, güçsüz ve vesayet altında da olsa varlığını korumak; Ermeniler Ermenistan (Büyük Ermenistan), Yunanlılar Yunanistan (Megali İdea) kurmak istiyordu. Anadolu Müslümanları ise bu "devlet tezleri"nin asıl olarak son ikisinden korkuyordu. Çünkü İngiltere, Fransa ve İtalya'nın ve olası bir manda yönetiminden sonra ABD'nin er ya da geç Anadolu'yu terk edeceği varsayılıyor, fakat Yunanistan ve Ermenistan kurulursa bunun geri dönüşü olmamak üzere Müslümanların Anadolu'yu kaybetmesi anlamına geleceğini biliyorlardı. Nitekim hemen 1918'de, henüz Müslümanların ortak bir mücadelesinin başlamamış ve başlamama ihtimalinin de olduğu günlerde, özellikle Yunan ve Ermeni işgali tehlikesinin olduğu bölgelerde yerel kongreler kendiliğinden toplanmaya başlandı. Başka bir deyişle, Anadolu'da iktidar boşluğunun olduğu ve işgal tehlikesinin yaşandığı bir dönemde taşra Müslümanları, İttihatçıların, din adamlarının, toprak sahiplerinin ve İttihat ve Terakki sayesinde zenginleşmiş eşrafın önderliğinde, direniş örgütleyebilmek için kongreler topluyorlar ve bu kongreler milislerden oluşan Kuvayı Milliye birliklerini kuruyorlardı. Kongre biçiminde örgütlenmenin mantığı, meşruiyete ve yasallığa verilen önemdi. Böylece

---

olarak gördüğü Dr. Şakir içinse s. 83'te şunları söyleyecektir: "Bir gün Bahattin Şakir'in hatırasını ihya etmek lazım gelirse, onun heykeline şark vilayetleri göğüslerini minnetle açacaklardır."

[117] Bülent Tanör, *Türkiye'de Kongre İktidarları (1918-1920)*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), s. 15.

Kongre İktidarları devlet gibi çalışabildiler: kararlar aldılar, vergi ve asker topladılar, yargı görevi gördüler, hatta bazıları anayasa bile yaptı.[118] Müslümanlık Sözleşmesi'nin temel ilkeleri üzerinde kurulan Yerel Kongre İktidarları'nın en önemli eksiği ise, adı üstünde yerel olmaları ve dolayısıyla direniş için gerekli kaynakları toplamakta yetersiz kalmalarıydı.

Anadolu Müslümanlarının birleşmesinin önünde olası kritik engel Kürtlerdi. Mondros Mütarekesi'nden sonraki iktidar boşluğunda İstanbul'da kurulan Kürdistan Teali Cemiyeti'nde örgütlenen Şemdinan, Bedirhan ve Baban gibi önde gelen Kürt ailelerinin kendi "devlet tezleri" vardı. Özerk ya da bağımsız bir Kürdistan devletinin kuruluşu için şartların artık olgunlaştığını düşünüyorlardı. Bu aileler arasında tarihsel rekabetin ve siyasal görüş farklılıklarının getirdiği önemli bölünmeler de mevcuttu. Örneğin, Şemdinanlı Seyyid Abdülkadir özerklik ve halife; Bedirhanlar ise bağımsızlık ve laiklik taraftarıydı. Fakat Anadolu'nun parçalanıp ve yeniden taksim edileceği Paris Barış Konferansı'ndan –özerk ya da bağımsız– bir Kürdistan çıkarma konusunda hemfikirdiler.[119] Bu nüfuz sahibi Kürt ailelerinin Kürdistancı tavırları, Doğu Anadolu'daki Ermeni tehdidine karşı Müslüman direnişi için büyük bir tehlike barındırıyordu çünkü başarı Müslümanların birleşmesine bağlıydı.

İşte Mustafa Kemal bunu başarmış, kendisinin Anadolu'ya geçmesinden önce ortaya çıkmış yerel kongreleri Batı Anado-

---

118 *a.g.e.*, s. 41-42, 133-136, 177, 184.

119 Bu aileler arasındaki rekabet ve farklılıklar için bkz. Hakan Özoğlu, *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, çev. Azat Zana Gündoğan, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), s. 107-152. Şükrü Hanioğlu, mütareke döneminde Dr. Abdullah Cevdet'in de Kürt "etnik ayrılıkçı"sı bir portre çizdiğini, ama milli mücadele kazanıldıktan sonra bir daha böyle düşünceler dile getirmediğini söyler: Hanioğlu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 315-321.

lu'nun Yunanistan tarafından işgal edilmesini takiben birleştirebilmiş ve özellikle Kürdistan'da yaşayan Kürt ağa, eşraf ve din adamlarının desteğini alabilmiştir.[120] Fakat Müslüman taşra, birleşmeden merkezileşmeyi ve Türkleşmeyi anlamıyordu; ne kimse bütün iradesini yeniden bir merkezi despotizme bırakmak istiyordu ne de kendi dilinden ve kültüründen vazgeçmek. Bu nedenle Kurtuluş Savaşı'nın kazanılıp Lozan Antlaşması'yla onaylanmasına kadar, Müslümanlar arasında göreli bir demokrasi ve adem-i merkeziyetçilik hâkim oldu. Birliğin ortak düşüncesi ve duygusu İslam, amacı ise Yunanları/Rumları ve Ermenileri Anadolu'dan atmaktı. Türkiye Cumhuriyeti kurulana kadar birliğin söyleminin İslami olması, birliğin İslam kardeşliği ve Müslüman halkların eşitliği düşüncesi etrafında sağlanması bu ortak duygu ve amaçla ilgilidir. Bu yıllarda sürekli kullanılan milli ve millet kavramları da, Türk milletini değil İslam milletini işaret eder. Dolayısıyla Mustafa Kemal yerel kongreleri milli bir kongre ve meclis altında toplarken ve birçok yazılı metinde Müslümanların eşitliği ve hakları vurgulanırken, yapılan aslında yerel Müslümanlık Sözleşmelerinin milli ve genel bir Müslümanlık Sözleşmesi altında birleştirilmesiydi.

"Devlet sorunu"nun temel sorun olduğu yıllardan, başka bir deyişle kimlerin nasıl bir devlet veya devletler kuracağının esas mücadele konusu olduğu yıllardan kalan metinler, belgeler ve konuşmalar Müslümanlar-arası birliğin müzakereler, anlaşmalar, davetler, karşılıklı sözler ve tavizlerle sağlandığını açıkça

---

[120] Birlik oluşturmaya çalışan sadece Mustafa Kemal Paşa değildi. İttihatçı önderliğin İstanbul'dan kaçmadan önce kurdurduğu ve önde gelen İttihatçılar olan Kara Vasıf ve Kara Kemal'in liderlik ettiği Karakol Cemiyeti de Anadolu'da ortak ve toplu bir direniş inşa etmeyi hedefliyordu. Fakat sonunda kazanan Mustafa Kemal ve çevresi oldu. Bkz. Erik Jan Zürcher, *Milli Mücadele İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoğlu, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995).

gösterir. Ortak dil Müslümanlık, ortak düşman ise Ermeniler ve Yunanlar/Rumlardır. Erzurum Kongresi olarak bilinen Vilayat-ı Şarkiye Kongresi'nin 7 Ağustos 1919 tarihli kapanış beyannamesinde şöyle denir:

> Trabzon vilayeti ve Canik [Samsun] Sancağı ile Vilayat-ı Şarkiye adını taşıyan Erzurum, Sivas, Diyarbekir, Mamüretülaziz, Van, Bitlis vilâyetleri ve bu saha dâhilindeki elviye-i müstakille [bağımsız livâlar] hiçbir sebep ve bahane ile yekdiğerinden ve camia-i Osmaniye'den ayrılmak imkân-ı tasavvur edilmeyen bir külldür [bütündür]. Saadet ve felakette iştirak-i tammı [tam ortaklığı] kabul ve mukadderatı hakkında aynı maksadı hedef ittihaz eyler. Bu sahada yaşayan bilcümle anasır-ı İslamiye yekdiğerine karşı mütekabil [karşılıklı] bir hissi fedakâri ile meşhûn [dolu] ve vaziyet-i ırkiye ve içtimaiyelerine riayetkâr öz kardeştirler.[121]

Sivas Umumi Kongresi'nin 11 Eylül 1919 tarihli Beyannamesi'nin 3. maddesinde şöyle denir: " (...) vatanımız dâhilinde müstakil birer Rumluk ve Ermenilik teşkili gayesine matuf harekâta karşı Aydın, Manisa, Balıkesir cephelerinde mücahedât-ı milliyede [milli cihat] olduğu gibi müttehiden [birlikte] müdafaa ve mukavemet esası kabul edilmiştir."[122] Sivas Umumi Kongresi kararıyla kurulan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Nizamnamesi (ARMHC) de aynı mutabakat hususlarını 1. ve 2. maddelerinde ifade eder.[123] 20-22 Ekim 1919'da İstanbul Hükümeti ve ARMHC arasında imzalanan Amasya Protokolleri'nde Kürtlere –bağımsızlık peşinde yürümemeleri için– özerklik tanınacağı örtük bir ifadeyle de olsa belirtilmektedir:

---

121 Aktaran: Mahmut Goloğlu, *Milli Mücadele Tarihi (I): Erzurum Kongresi*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), s. 227.

122 Aktaran: Mahmut Goloğlu, *Milli Mücadele Tarihi (II): Sivas Kongresi*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), s. 260.

123 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 20-22, 349.

"Kürtlerin serbestçe gelişmelerini temin edecek şekil ve surette örfi ve toplumsal hukukumuzca müsaadelere mazhar olmaları dahi terviç ve yabancılar tarafından Kürtlerin bağımsızlığı –zahiri maksadı– altında yapılmakta olan tezviratın önüne geçmek için de bu hususun şimdiden Kürtlerce malum olması hususu münasip görüldü."[124] Son Osmanlı Mebusan Meclisi'nde ARMHC'nin etkisiyle 28 Ocak 1920 tarihinde kabul edilen ve genelde Misak-ı Milli (Milli Sözleşme, Milli Yemin) olarak bilinen Ahd-ı Milli'de (Milli Yemin, Milli Ahit), birbirlerinin haklarına ve muhitlerinin şartlarına saygılı olacak olan Müslüman çoğunluğun bölünemez bir bütün olduğuna dair bir nevi ant içilmiştir. Sinan Hakan'ın belirttiği üzere, bu kongre ve meclis kararlarına "tüm Müslüman unsurlar açısından bir toplumsal sözleşme" ve ortak yaşam modeli olarak bakılmalıdır.[125]

Anadolu Müslümanlarının genel bir Müslümanlık Sözleşmesi'yle birleşebilmesindeki en büyük rol, Müslümanların ihtiyaç, beklenti ve duygularını iyi bilen ve bunları kullanabilen Mustafa Kemal'e aitti. Sözleşme mantığına uygun olarak, sadece Müslümanlar arasından seçilen temsilcilerin bir araya geldiği Erzurum ve Sivas kongrelerinde, İstanbul'daki Mebusan Meclisi'nde ve Ankara'daki Büyük Millet Meclisi'nde alınan kararların ve varılan mutabakatların asıl mimarı oydu. Sadece ortak

---

124 Aktaran: Sinan Hakan, *Türkiye Kurulurken Kürtler (1916-1920)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 283.

125 Fakat aynı yazar, bu metinleri "Osmanlı'nın tarihsel ve sosyolojik gerçekliğine uygun bir biçimde, herhangi bir etnik vurguya yer vermeyen ve Müslümanlığı temel alan bir vatandaşlık tanımı" yaptığı için överken, bahsettiği "gerçekliğin" tarihsel değil güncel olduğunu, 1915 sonrasında devlet ve Müslüman çoğunluk tarafından bir Müslümanlık Sözleşmesi etrafında yaratıldığını es geçmektedir. Nitekim 1923'ten sonra yeni devletin Müslümanlık elbisesini biraz daraltıp Türkleştirmesini "Kemalizmin, tarihsel ve bilimsel gerçeklerle örtüşmeyen zihniyeti"yle eleştirirken o "gerçekler"in ne kadar öznel olabileceğini de göstermektedir. *a.g.e.*, s. 216, 328-330, 363.

kararlarda değil, bireysel konuşmalarında ve telgraflarında da her zaman İslam kardeşliğinden ve Müslümanların ortak çıkarlarından bahsetti, kongreleri ve meclisi besmelelerle, dualarla, Cuma namazlarıyla açtırdı; Kürt, Türk, Laz, Çerkes ve sair İslam unsurlarının "yekdiğerine karşı ırki, muhiti, ahlaki, bütün hukuna riayetkar özkardeşler" olduğunu söyledi; Ermenistan, Yunanistan ve Pontus devletlerinin kurulma çabalarına karşılık bütün Müslümanları birliğe davet etti; I. Dünya Savaşı'nda kurduğu ilişkiler sayesinde yakından tanıdığı Kürt aşiret reisleri ve şeyhlerini "vatanımızı Ermeni ayakları altında çiğnetmemek" üzere ortak bir vatan savunmasına çağırdı;[126] Paris Barış Konferansı'nda Ermeni heyetiyle Bağımsız Büyük Ermenistan ve Bağımsız Kürdistan'ın kuruluşu için mutabakata varan Kürt heyetini, Kürtleri Ermenilere satan hainler olarak izole etmeye çalıştı.

Mustafa Kemal bütün bu çabalarında başarılı olabildi; çünkü bu çabalar Müslümanların ortak çabalarıydı ve Müslümanların gerçek ihtiyaçlarına ve duygularına dayanıyordu. Bu ortak ihtiyaç ve duygular sayesindedir ki, (Kürt milliyetçiliği 1910'larda hem başkent İstanbul'da hem de Kürdistan'da bir daha yok olmamak üzere büyüyüp geliştiği ve 10 Ağustos 1920'de imzalanan Sevr Barış Antlaşması'nın 62. ve 64. maddeleri Kürdistan'a – ucu bağımsızlığa açık– özerklik tanıdığı hâlde) Kürtlerin büyük çoğunluğu Milli Mücadele'nin yanında yer almayı seçti. Kürtler şüphesiz ki İttihatçı geleneğin Türkçü ve asimilasyonist damarını çok iyi biliyorlardı. Fakat 1910'ların dünyasında Ermeni korkuları Türk korkularına üstün geldi.[127] Kürdistan'a özerklik tanıyan Sevr Antlaşması'nın Kürtlerin çoğunluk olduğu illeri de kapsa-

---

126 Örneğin bkz. Kemal Atatürk, *Nutuk, c. 3: Vesikalar*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1962), s. 927-931, 937-945.

127 Hamit Bozarslan, "Tehcir'den Lozan'a Türkler, Kürtler ve Ermeniler", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 485-486.

yacak bir Ermenistan öngörmesi, bu Büyük Ermenistan'ın güney sınırının (yani Kürdistan'ın kuzey sınırının) muğlak bırakılması (88. ve 89. maddeler) ve yurtlarından kovulan Ermenilerin geri dönüşünü ve "bırakılmış malları"nın iadesini düzenlemesi (144. madde),[128] Kürtlerin korkularını daha da artırmıştı. Kürdistan/Ermenistan meselesini ve bu meselenin cereyan ettiği bölgeyi iyi bilen Mustafa Kemal ve Kazım Karabekir bu korkuyu kullandılar, birlikte savaşılmazsa Kürdistan'ın Ermenistan olacağını, bölüneceğini ve yok olacağını çeşitli biçimlerde sürekli dile getirdiler.[129] Kurtuluş Savaşı sırasındaki tek Kürt isyanı olan Koçgiri İsyanı'nın aynı zamanda bir Alevi isyanı olması,[130] Müslümanlık Sözleşmesi'nin sınırlarını da belli eder. Alevi Kürtler, Sünni Kürtlerin aksine Ermenilerden korkmuyordu. Asıl korkuları Ermeniler gibi imha edilmekti.

Kurtuluş Savaşı'nın sadece Müslümanlara açık ve sadece Müslümanlar için olan yatay, müzakereci, sözleşmeci, demokratik ve çoğulcu karakteri Ankara'da açılan birinci Büyük Millet Meclisi'nde de gözlemlenebilir. Kongrelerde olduğu gibi Birinci Meclis'te de Gayrimüslim temsilci yoktur. Müslümanlar arasındaki ideolojik, etnik ve kısmen de sınıfsal farklılıklar milletvekili ve söylem çeşitliliğine yansımıştır.[131] Kongrelerde ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nde cisimleşmiş olan bu çeşitlilik ve özellikle de Kürtlerin sözleşmeye katılımını garantileyecek olan özerklik fikri, 20 Ocak 1921'de kabul edilen anayasayla yasallaşmıştır. 1. maddedeki "Hakimiyet bilâ kaydü şart milletindir. İdare usulü

---

[128] Meray ve Olcay, *a.g.e.*, s. 67-68, 74-75, 86-87.

[129] İsmail Beşikçi, *Kürdistan Üzerine Emperyalist Bölüşüm Mücadelesi (1915-1925)*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992), s. 192-193.

[130] İsyan hakkında kapsamlı bir araştırma için bkz. Dilek Kızıldağ Soileau, *Koçgiri İsyanı: Sosyo-Tarihsel Bir Analiz*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

[131] Bkz. Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir." ifadesiyle, egemenlik saltanattan alıp Müslüman milletine verilmiş ve halkın kendi kendisini yöneteceği belirtilerek, "yöneten-yönetilen özdeşliği ilkesi"yle neredeyse doğrudan demokrasi tanımı yapılmıştır.[132] Bu ilkeler sadece ilk maddede de kalmamış, on kadar maddeyle vilayetlere ve hatta nahiyelere kadar özerklik tanınmıştır. 1921 Anayasası'nın bu demokratik ve adem-i merkeziyetçi niteliği, Müslümanlık Sözleşmesi'nin yatay niteliğiyle ilgilidir.

Sonuç itibariyle, Müslümanlık Sözleşmesi başarılı olmuş ve Doğu Anadolu'da Ermenilere, Batı Anadolu'da Yunanlara karşı verilen Kurtuluş Savaşı Anadolu Müslümanlarının birliği sayesinde kazanılmıştır. Bu, bütün Müslümanların birleştiği ve bütün Müslümanlara güvenildiği anlamına gelmiyor. Genellemenin ötesindeki somut durum çok daha karmaşıktı. Daha I. Dünya Savaşı sırasında, sosyolojik ve etnik özellikleri nedeniyle başta Kürtler olmak üzere yeterince güvenilmeyen yüzbinlerce Müslüman, Anadolu'nun çeşitli yerlerine sürülmüştü.[133] Kurtuluş Savaşı sırasında ise, Milli Mücadele'ye karşı Anadolu'nun pek çok yerinde İstanbul hükümetinin de rolü olan isyanlar patladı.[134] Batı Anadolu'da Ahmet Anzavur ve Çerkez Ethem'in liderliğin-

---

[132] Dinçer Demirkent, 1919-1924 dönemini, 1921 Anayasası'nda cisimleşen adem-i merkeziyetçi, çoğulcu ve halkçı cumhuriyet anlayışı ile 1924 Anayasası'nda cisimleşen merkeziyetçi, tekçi ve ulusçu cumhuriyet anlayışı arasındaki mücadele yılları olarak analiz eder: Dinçer Demirkent, *Bir Devlet İki Cumhuriyet*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017). 1921 Anayasası'nın meclis görüşmeleri tutanakları yakınlarda yayımlandı: Murat Sevinç ve Dinçer Demirkent, *Kuruluşun İhmal Edilmiş İstisnası: 1921 Anayasası ve Tutanakları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

[133] Bkz. Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

[134] Sina Akşin, İstanbul hükümetlerinin çıkarttığı bu isyanları iç savaş kavramıyla inceliyor: Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele, c. 3: İç Savaş ve Sevr'de Ölüm*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010).

deki isyanlar, Kafkasya'dan göç etmelerinden bugüne kadar Osmanlı ve Türk devletlerinin sadık bir unsuru olarak görülmüş Çerkesler[135] için dahi sadakat nesnelerinin değişebildiğini, Çerkeslerin kendi özgül gündemlerini takip edebildiğini gösterir.[136] Fakat bütün bunlara rağmen, Anadolu Müslümanları ortak duygu ve çıkarlar etrafında yeterince güçlü bir birlik ve savunma gücü oluşturabilmeyi başarabilmişlerdir. Bu birlik oluşmasaydı ya da Anadolu Müslümanlarını ortak düşmanlara karşı bir araya getiren gerçek ve yakıcı ihtiyaçlar olmasaydı, sonuç başarısız olabilirdi.

Özetle, 1915-1922 arasında Anadolu Müslümanları arasındaki temel mutabakatlar bütünü olan Müslümanlık Sözleşmesi sayesinde Anadolu'nun muhafazası sağlanmış, Anadolu Gayrimüslim unsurlardan çeşitli araçlarla temizlenmiş ve bütünüyle Müslüman milletinin olmuştur. Ayrıca bu sözleşmeyle birlikte, Müslümanları korumayı becerebilen ve sadece Müslümanları koruyacağını söyleyen yeni bir devlet kurulmuştur. Başka bir deyişle, Müslümanlık Sözleşmesi sayesinde Müslüman bir ülke, Müslüman bir toplum ve Müslüman bir devlet oluşturulmuştur.

---

135 Çerkeslerin Abdülhamid, II. Meşrutiyet ve Kurtuluş Savaşı dönemlerindeki rollerine ve Türk devlet sistemi içindeki önemlerine dair iddialı bir tezi olan ama aynı ölçüde de tartışmalı bir kitap için bkz. Arsen Avagyan, *Osmanlı İmparatorluğu ve Kemalist Türkiye'nin Devlet-İktidar Sisteminde Çerkesler*, çev. Ludmilla Denisenko, (İstanbul: Belge Yayınları, 2004).

136 Bkz. Ryan Gingeras, *Dertli Sahiller: Şiddet, Etnisite ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu, 1912-1923*, çev. Melike Neva Şellaki, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TÜRKLÜK SÖZLEŞMESİ'NE GEÇİŞ

Toplumsal Sözleşme ve Türklük Sözleşmesi

Ernest Renan 1882 yılındaki ünlü konferansı "Ulus Nedir?"de, ulusu şöyle tarif ediyordu:

> Ulus bir hissiyat, ruhani bir ilkedir. Bu hissiyatı, bu ruhani ilkeyi aslında bir olan iki şey oluşturur. Biri geçmişte, diğeri şimdidedir. Biri ortak zengin bir hatıralar mirasına sahip olmaktır; diğeri şimdiki zamanda ortak karara varma, birlikte yaşama arzusu, bölünmemiş halde aldıkları mirası geliştirmeye devam etme iradesidir. (...) Geçmişte paylaşılan bir zafer ve acı mirası, gelecekte gerçekleştirilebilecek ortak bir plan; beraber acı çekmek, sevinmek ve umut etmek (...) Biraz önce "beraber acı çekmek" dedim; evet, paylaşılan acı sevinçten daha çok birleştirir.[1]

Din olgusunun, Renan tarafından, ulus için önemli ya da en önemli birleştirici faktör olarak görülmediği biliniyor. Fakat Osmanlı Müslümanlarının ortak acılarını Müslümanlık nedeniyle yaşadıklarını düşündükleri hatırlanırsa, yani acının nedeni ola-

---

[1] Ernest Renan, *Ulus Nedir?*, çev. Gökçe Yavaş, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), s. 50.

rak din görülürse, Müslüman milletinin ortaya çıkışında dinin hayati rolü daha iyi anlaşılır. Ayrıca din sadece acıların değil, öfke, nefret, hınç, korku gibi diğer birleştirici ve motive edici Müslüman duygularının da nedeni ve aynı zamanda kültürel ifade aracı olmuştur. Bu nedenle Müslümanlık Sözleşmesi çerçevesinde oluşan birliği ulus (seküler) değil, Osmanlı'daki anlamıyla millet (dini) olarak nitelemek daha doğru.

Müslümanları 1913'ten 1922'ye, hatta belki bugüne kadar birleştiren bir diğer ilgili faktör, uğradıkları/uyguladıkları kolektif şiddet ve bu şiddetlerin hafızası ve hafızasızlığıdır. Şiddet hem sürekli tekrarlanarak ve hatırlanarak, hem de sürekli unutarak ve unutturarak birleştirir. Şiddet kimi zaman örneğin Sarıkamış'ta olduğu gibi ölmeyenler tarafından bir mağdurluk-mazlumluk anlatısına, Çanakkale'de olduğu gibi ölmeyenler tarafından bir cesaret-kahramanlık anlatısına dönüştürülürken, Ermeni Soykırımı'nda olduğu gibi (Müslümanlık Sözleşmesi'nin ikinci maddesi gereği) bir unutuşa/hafızasızlığa terkedilmiş ve hatırlandığı kadarıyla da bir haklılık anlatısına dönüştürülmüştür. Renan'ın bir başka ünlü pasajında unutmak ve ulus arasındaki bağlantıyla ilgili söyledikleri Ermeni Soykırımı bağlamında da anlamlıdır: "Unutmak, hatta tarihsel hata da diyebilirim, bir ulusun yaratılmasında çok önemli bir etkendir ve bu nedenle tarih araştırmalarındaki ilerlemeler genelde ulus için tehlikelidir. Tarih araştırmaları gerçekten de tüm siyasi oluşumların başlangıcında yaşanan şiddet olaylarını aydınlatır, tabii sonuçları bakımından çok yararlı olanlar da dahil."[2]

Hatırlama ve unutmaya dair bu söylediklerimle, hatırlamanın ve unutmanın sadece resmi veya egemen ideolojinin bir boyutu olduğunu iddia etmiyorum. Başka bir deyişle, Anadolu Müslümanlarının zihin ve duygu dünyasında sözgelimi Çanak-

---

[2] *a.g.e.*, s. 37.

kale ve Kurtuluş savaşlarının bu kadar önemli bir yer tutması ve Ermeni Soykırımı'nın neredeyse hiç yer tutmaması sadece egemen ideoloji veya resmi tarihyazımıyla açıklanamaz. Hatırlama ve unutma, hayırla anma ve kötülüğü reva görme, kökenleri itibariyle Müslümanlık Sözleşmesi çerçevesinde, Müslüman duygularıyla iç içe, neredeyse kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Müslümanlar Sarıkamış'ta, Çanakkale'de ve Kurtuluş Savaşı'nda ölen dindaşlarına, yaşadıkları ülkeyi onlara borçlu oldukları duygusuyla gerçekten de minnettardırlar. Bu savaşlarda ölenler şüphesiz ki çoğunlukla yoksul, savaşa gönülsüzce giden insanlardı ve elbette ölmeyi istemediler. Ancak, geride kalanlar, ölmeyenler, bu insanlara karşı hep minnet duydu. O minnetin fabrikasyon olmadığını, sahih olduğunu görmek, hakiki olduğunu anlamak, Müslümanlık Sözleşmesi'ni ve sözleşmenin başarısını kavramak açısından da önemli. Savaşlarda ölen Müslümanlar için minnet duyulurken, etnik temizlikte ölen Gayrimüslimler hakkında hafızayı canlı tutabilecek suçluluk veya utanç gibi duygular hissedilmedi, çünkü Gayrimüslimlerin başlarına gelenleri hak ettikleri varsayıldı. Ayrıca, Renan'ın söylediği gibi, Gayrimüslimlere uygulanan şiddetin "sonuçları bakımından çok yararlı" olduğu Müslümanlar tarafından zaman zaman açıkça ama çoğu zaman da –bugün dahi– örtük olarak paylaşılan bir duygu-düşüncedir; çünkü Müslüman bir ülkenin ve devletin inşasının, yani Müslümanların güvende ve evlerinde hissettikleri bir ortamın inşasının, bu şiddet sayesinde mümkün olduğu düşünülür.

Müslümanlık Sözleşmesi aynı zamanda bir ahlak sözleşmesidir. Buna göre sözleşmenin dışındakilere karşı, özellikle de sözleşmenin karşısındaki tehditlere karşı, herhangi bir ahlaki yükümlülük duyulmamaktadır. Mukayeseli etnik temizlik çalışmalarının gösterdiği gibi, devlet ile toplum arasında bir teklik ve birlik yaratmaya çalışan, bu anlamda eş zamanlı olarak yeni bir

devlet ve toplum inşa eden homojenleştirme politikaları "içeri"yi ve "dışarı"yı, "biz"i ve "onlar"ı net terimlerle ve sınırlarla ayırır. Bu mantığa ve duyguya göre, soyut ve somut sınırların dışında kalanlara kötülük yapmak serbesttir; çünkü bu, kötülük değil bir hak olarak görülmektedir. Ahlaki yükümlülükler (iyilik yapma, kötülük yapmama, hakkını koruma, anısını yaşatma vb.) ve ahlaki duygular (minnet, sorumluluk, suçluluk, utanç vb.) içeridekilere ayrılmıştır.[3] Fakat homojenleştirme politikalarının Müslümanlara devlet tarafından yukarıdan dayatılmadığı, tam aksine Müslümanların taleplerine ve duygularına cevap verdiği hatırlanırsa, ahlak sözleşmesinin de yatay bir tarihsellikle oluştuğu görülür. Bu nedenle bir Müslüman ahlak sözleşmesinin dışına çıkmayı göze alır ve bu sözleşmenin dışında bırakılmış olan Gayrimüslimlerle duygudaşlık kurmaya başlarsa, o kişi bir ahlaksız olarak damgalanır ve hem devlet hem de millet tarafından hain muamelesi görür. İçeridekiler tarafından ahlaklı olarak nitelenen davranışlar ise dışarıda bırakılmışlar tarafından ahlaksız olarak görülür.

Toplumsal Sözleşme kavramının, Müslümanlık/Türklük sözleşmelerinin veya daha dar anlamda ahlak sözleşmesinin tarihini ve içeriğini analiz etmek için kullanışlı bir araç olabileceğini düşünüyorum.[4] İnsan doğasının ister Thomas Hobbes ve Benedictus Spinoza gibi özü itibariyle bencil veya ihtiraslı olduğu, ister John Locke ve David Hume gibi hem bencilliği hem diğerkâmlığı

---

[3] Heather Rae, *State Identities and the Homogenisation of Peoples*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 3-4, 14, 130.

[4] Mustafa Kemal'in Jean-Jacques Rousseau'dan ve onun *Toplumsal Sözleşme* kitabından etkilenmiş olması, kavramı Türkiye tarihi açısından önemli kılan bir başka faktördür. Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006), s. 13-14; Şükrü Hanioğlu, *Atatürk: An Intellectual Biography*, (Princeton: Princeton University Press, 2011), s. 109-110.

barındırdığı veya Jean-Jacques Rousseau gibi sevecen ve diğerkâm olduğu düşünülsün, Osmanlı halklarının 1877'den 1922'ye kadar bütün bu düşünürlerin çeşitli boyutlarını vurguladıkları bir savaş durumu içinde yaşamış oldukları iddia edilebilir. Her dinden ve dilden milyonlarca insan yerinden yurdundan olmuş, yakınlarını ve mülklerini kaybetmiş; sakat kalmış ve ölmüş; aşağılanmış ve değersizleştirilmiştir. Bu sürecin sonlarına doğru ise –özellikle de 1913'ten sonra– Müslüman merkez ile taşra birleşmiş, mülklerini, topraklarını ve canlarını korumak için acılarından ve korkularından sorumlu tuttukları yabancı Hıristiyanlara ve yerli Gayrimüslimlere karşı bir ölüm-kalım savaşı vermiş, Gayrimüslimleri etnik temizliğe tabi tutmuşlardır. Bu birlik Müslümanlık Sözleşmesi çerçevesinde, yani sadece Müslümanların kendi çıkarlarını korumak adına katıldıkları bir sözleşme çerçevesinde oluşturulmuş ve bu sözleşmeyle birlikte Osmanlı Devleti de Osmanlı olmaktan çıkmış, sadece Müslümanların devleti olarak yeniden organize olmuştur. Müslümanlar ortaklaştıkları inançları, korkuları ve acıları etrafında birleşerek ve bu birlik etrafında ortak hareket etme iradesi göstererek, belki de ilk defa Toplumsal Sözleşme kuramcılarının anladığı anlamda bir toplum ya da birçok milliyetçi ideoloğun anladığı şekliyle bir millet olmuşlardır.

1919-1922 arasındaki savaş dönemini analiz etmek açısından Toplumsal Sözleşme kavramı özellikle kullanışlı olabilir; çünkü daha önce değindiğim üzere, bu savaş dönemi aynı zamanda bir devletsizlik dönemidir. Varolan devletin büyük ölçüde çöktüğü ve farklı grupların farklı uluslararası güçlerin desteğini alarak kendilerine ait devletler kurmaya çalıştığı bu dönem, Hobbes'u hatırlatır şekilde, bir anlamda herkesin herkesle savaştığı ve herkesin her şeyini (canını, yakınını, malını, toprağını) kaybedebileceği bir dönemdi: "hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır;

ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer."[5] Güvenlik arayışı her türlü duygunun önüne geçmişti; çünkü hiçbir şey güvende değildi. Bu süreçteki devletsizlik aynı zamanda Müslümanlık Sözleşmesi'nin yataylığını da daha çarpıcı ve açık hale getirmişti. Müslümanlar ilk önce yerel Müslümanlık Sözleşmeleri etrafında birleşmeye ve Müslüman devletçikler oluşturmaya başladılar; sonra da bunları tek bir Müslümanlık Sözleşmesi ve tek bir Müslüman devlet altında birleştirdiler. Dolayısıyla Kurtuluş Savaşı'ndaki Müslümanlık Sözleşmesi, Müslümanlar arasındaki göreli demokratikliği ve yataylığıyla, korku duygusuyla, güvenlik arzusuyla, Müslümanlara güvenlik sağlayabilecek yeni bir devlet kurmasıyla, Toplumsal Sözleşme kavramıyla düşünmek için iyi bir örnek teşkil eder: "Bir insan topluluğu, kendi aralarında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek, yani onların temsilcisi olmak hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaştığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir."[6]

---

[5] Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), s. 101.

[6] *a.g.e.*, s. 137. Hobbes'un toplumsal sözleşme kuramına göre, güvenliğinden duyduğu endişe nedeniyle bir araya gelenler tekil kişiler ya da bireylerdir, gruplar değil. Müslümanlık Sözleşmesi ise temel olarak grupları bir araya getirmiş ve grupları dışlamıştır. Bu anlamda önemli bir farklılığın söz konusu olduğu düşünülebilir. Fakat "yaşanan gerçek tarih"te bunun hep böyle olduğu, yani toplumsal sözleşme fikrinin aksine, bir araya gelenlerin ve dışlananların hep grup düzeyinde olduğu da iddia edilebilir. Nitekim toplumsal sözleşme kuramcılarının hayal ettiklerinin aksine, "gerçek hayattaki sözleşmeler"in eşitlikçi olmamasının bir nedeni de budur. David Hume'u da zaman içinde toplumsal sözleşme kuramından uzaklaştıran faktör, varsayımsal sözleşmelerle tarihsel gerçeklikler arasındaki bu türden uyuşmazlıklardır. Hume'a göre, belki tarihte kurulan ilk devletin kökenlerinde sözleşmeye benzer bir mutabakat olabilirdi, fakat devlet bir kez kurulduktan sonra rızanın bir önemi kalmamıştı ve sözleşmecilerin söylediğinin aksine, kişilerin sözleşme denilen şeyin dışına çıkma gücü yoktu. İlk devlet dışındaki bütün devletler fetih ve gaspla kurulmuştur ve itaati zorunlu kılmıştır. İtaat etmek ve

Ne var ki, Müslümanlık Sözleşmesi'yle kurulan bu yeni devletin liderlik kadrosu, savaşın kazanılmasından sonra sözleşmenin temel ilkesinde bir daraltmaya giderek, sözleşmeyi Türkleştirdi. Bu değişim, Türkiye'de güvenli ve imtiyazlı bir şekilde yaşayabilmek için artık Müslüman olmanın yetmediği, aynı zamanda Türk olmak gerektiği anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, kişi hem Müslüman hem de Türk olmalıydı. Bu kısmi daraltmanın üç temel nedeni olduğunu düşünüyorum: Birincisi, kurucular yeni devletin ve toplumun sadece Müslümanlık ortaklığında bir arada kalamayacağını; Müslüman milleti içindeki diğer etnik grupların, etnik kültürlerin ve bilinçlerin yok edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Dağılma ve parçalanma olasılığı böylece bertaraf edilecekti. İkincisi, Mustafa Kemal başta olmak üzere kurucu liderler, 1906'dan sonra İttihat ve Terakki'nin hâkimiyetini ele geçiren Türkçü bir kuşaktan geliyorlardı, yani birer Türk milliyetçisiydiler. Anadolu kurtarılıp yeni bir devlet kurulduktan sonra Türkleştirme projesini hayata geçirdiler. Üçüncüsü, özellikle Mustafa Kemal, bu defa ait olduğu İttihatçı kuşağın aksine, zihninde ikilem barındırmayan radikal bir Batılılaşma ve laiklik taraftarıydı. Bu nedenle Müslümanlık Sözleşmesi'nin İslami söylemini devam ettirmesi mümkün değildi. Dolayısıyla Müslümanlık Sözleşmesi'nden Türklük Sözleşmesi'ne geçiş sadece bir Türkçülük adımı değil, aynı zamanda dini milletten seküler ulusa geçişi sembolize eden bir laiklik adımıydı.

---

boyun eğmek zaman içinde neredeyse bir alışkanlık haline gelmiştir, öyle ki insanlar neden itaat ettikleri ve boyun eğdikleri üzerine düşünmez bile. Hume devletlerin sözleşmeyle kurulduğu fikrine getirdiği bu eleştirilere rağmen, itaatin arkasında –korkuya ilave olarak– devletin adalet ve güvenlik sağlaması gibi bazı çıkarların olduğunu da belirtir. Hume'a göre, insanlar toplumsal hayatın ve güvenliğin devamı için devletin ve otoritenin gerektiğini deneyimle bilirler. David Hume, "Of the Original Contract", *Political Essays*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 186-201.

Gelgelelim, Türklük Sözleşmesi'nin Türklüğü doğuştan gelen etnik bir özellik olmak zorunda değildi; daha ziyade, doğuştan Türk olmasa da her Müslümanın ve her Müslüman ailenin karar vererek geçiş yapabileceği bir dil, duygu ve bilgi dünyasıydı. Doğuştan olunması gereken şey, Müslümanlıktı. Dolayısıyla Gayrimüslimlere, Türklüğe geçmek için ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar, Türklük Sözleşmesi'nin kapıları kapalı kalacaktı. Nitekim Müslümanlık Sözleşmesi'nin Gayrimüslimlere yapılanlar hakkında hakikatleri dile getirmeyi ve Gayrimüslimlerle duygudaşlık kurmayı yasaklayan ikinci maddesi Türklük Sözleşmesi'ne olduğu gibi aktarılmıştı. Türklük Sözleşmesi'nin çeşitli şekillerde yazılı olarak da ifade edilen ama çoğu zaman örtük olan bu birinci ve ikinci maddesine göre, Türklük Sözleşmesi'nin dışında bırakılan Gayrimüslimler ve Türklüğe geçiş yapmayı reddeden Müslümanlar, yani Türklük Sözleşmesi'nin tarafı olmayı kabul etmeyen Müslümanlar, Türkiye'de her zaman için güvensiz, tekinsiz ve imtiyazsız yaşayacaklardı. Güven duygusu ve imtiyaz beklentisi Türklere ve Türkleşe(bile)n-lere ayrılmıştı.

Müslümanlık Sözleşmesi'nden ve o sözleşmenin müzakereci yataylığından yukarıdan dayatılan Türklük Sözleşmesi'ne geçişin kesin ve tek bir tarihi yoktur. Örneğin, Mustafa Kemal'in Ocak 1923'te İzmit'te basın mensuplarıyla görüşmesinde Kürdistan'ın özerklik meselesiyle ilgili söyledikleri Müslümanlık Sözleşmesi'ne hâlen, kısmen de olsa, riayet edildiğini gösterir:

> Başlı başına bir Kürtlük düşünmektense, bizim Teşkilat-ı Esasiye Kanunu gereğince zaten bir tür yerel özerklikler olacaktır. O halde hangi livanın halkı Kürt ise, onlar kendi kendilerini özerk olarak idare edeceklerdir. (...) Şimdi Türkiye Büyük Millet Meclisi, hem Kürtlerin hem de Türklerin yetki sahibi vekillerinden oluşmuştur ve iki unsur, bütün çıkarlarını ve kaderlerini birleştirmiş-lerdir.

Yani onlar bilirler ki, bu ortak bir şeydir. Ayrı bir sınır çizmeye kalkışmak doğru olmaz.[7]

Mustafa Kemal'in Mart 1923'te Adana'daki Türk Ocağı binasında söyledikleri ise Müslümanlık Sözleşmesi'nin birinci maddesinin kısmen daraltıldığını, ikinci maddesinin ise tümüyle aynı kalacağını işaret eden ilk örneklerden biridir: "Ermenilerin bu feyizli ülkede hiçbir hakkı yoktur. Memleketiniz sizindir, Türklerindir. Bu memleket tarihinde Türk idi, o halde Türk'tür ve ebediyen Türk olarak yaşayacaktır. (...) Ermeniler vesairenin burada hiçbir hakkı yoktur. Bu bereketli yerler koyu ve öz Türk memleketidir."[8] 1923 yılında Adana'nın Müslüman ahalisinin ne kadarının kendisini Türk olarak gördüğü meçhul olsa da, Mustafa Kemal bu konuşmasıyla en azından 1909 Adana Katliamı'ndan beri gündemde olan Kilikya-Ermeni meselesinin artık bittiğini duyurarak, Türklük Sözleşmesi'nin Türklüğü kabul eden Müslümanları korumaya devam edeceğini söyler gibidir. Nitekim Müslümanlık Sözleşmesi'yle kurulan Ankara merkezli yeni devlet, Müslümanlık Sözleşmesi'ne sadık kalarak, Mütareke Dönemi İstanbulu'nda Divan-ı Harb-i Örfi mahkemelerinde Ermenilere karşı işledikleri suçlardan ötürü yargılanıp mahkûm edilen İttihatçılara ve bürokratlara iade-i itibar sağlamış; gasp edilen Ermeni mülklerinin iadesini düzenleyen mütareke mevzuatlarını iptal edip İttihatçıların Emvâl-i Metrûke kanunlarını ufak değişikliklerle benimsemiş[9] ve Ermeni suikastçılar tarafından öldürülen İttihatçı liderlerin ailelerine Ermenilerden kalan mülkleri bağışlamıştır. Talat Paşa, Cemal Paşa ve Bahaeddin Şakir gibi İttihatçıların ailelerine Ermeni mülklerinin tahsisini

---

[7] Mustafa Kemal, *Eskişehir-İzmit Konuşmaları (1923)*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993), s. 104-105.

[8] Aktaran: Murat Bardakçı, *İttihadçı'nın Sandığı*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), s. 7.

[9] Taner Akçam ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu: Emvâl-i Metrûke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

düzenleyen 31 Mayıs 1926 tarihli ve 882 sayılı kanunun[10] mantığını milletvekili Recep Zühtü Bey şöyle vurgulamıştı: "İhtar etmiş oluyoruz: Siz her hangi bir Türke suikast icra eder ve öldürebilirsiniz! Fakat biz onun evladını; yarın sizin gözünüzü çıkarmak, kafanızı kırmak için yine sizin paranızla yetiştiririz!"[11]

1924 Anayasası, Müslümanlık Sözleşmesi'nden Türklük Sözleşmesi'ne geçişin birçok açıdan en önemli yazılı belgesidir. Müslümanlık Sözleşmesi'nin ve bunun anayasal belgesi olan 1921 Anayasası'nın bölgeler ve Müslüman halklar arasındaki yatay ve müzakereci niteliği yeni anayasayla birlikte sonlandırılmış, yataylıktan dikeyliğe geçişin belirtileri olarak, adem-i merkeziyetçilik yerine merkeziyetçi idare yapısı getirilmiş, 1921 Anayasası'ndaki "hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" ifadesi korunurken "idare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi" ifadesi kaldırılmış, Türkten başka bir Müslüman milletin veya halkın olmadığı ve olmayacağı kesinleşmiştir. Kimlerin Türk olabileceğine ve kimlerin Türk olamayacağına dair ünlü tartışmalar özellikle ilginçtir: Anayasa Encümeni'nin önerisinde geçen "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın (Türk) ıtlak olunur [denilir]" ibaresi milletvekillerin itirazlarına yol açmış, Gayrimüslimlerin Türk sayılamayacağı söylenmişti. Bunun üzerine ilgili madde, "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın *vatandaşlık itibariyle* (Türk) ıtlak olunur" şeklinde (88. madde) değiştirilmiş ve öyle de kabul edilmiştir.[12] Böylece, Mesut Yeğen'in deyişiyle, "Yasa, Türklüğü 'yurttaş-olarak Türklük' ve 'yurttaşlıktan fazla bir durum olarak Türkler' şeklinde derecelendir"miş-

---

[10] Kanun metni ve Mustafa Kemal ve İsmet Paşa imzalarıyla tahsis edilen gayrimenkuller için bkz. Bardakçı, *a.g.e.*, s. 36-56.

[11] Aktaran: Soner Çağaptay, *Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?*, çev. Özgür Bircan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), s. 60.

[12] Ergun Özbudun, *1924 Anayasası*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 62-63; Faruk Alpkaya, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998), s. 416.

tir."[13] Anayasa'nın 88. maddesine, yazılı olmayan Türklük Sözleşmesi'nin 1. ve 2. maddelerinin yazılı bir ifadesi olarak da bakılabilir. Dahası bu ifade, modern devlet olmanın gereği olarak ve yasal zorunluluklar nedeniyle, epey nazik bir ifadedir. O kadar nazik ve dikkatlidir ki, Meclis'teki anayasa tartışmaları bilinmese, yüzeysel bir okumayla Türkiye'de yaşayan herkesin eşit olduğu da iddia edilebilirdi. Fakat, ileriki sayfalarda göstereceğim gibi, Türklük Sözleşmesi asıl olarak yazılı olmayan kurallarla, kurumların yapılanmasıyla, fiilli uygulamalarla, gündelik alışkanlıklarla, bilgilenmeme ve duygulanmama stratejileriyle çalışır ve bu işleyiş zaman zaman hiç de nazik değildir.

Müslümanlık Sözleşmesi'nden Türklük Sözleşmesi'ne geçiş Müslümanlığı önemsizleştirmedi. Tam aksine, Müslümanlık Türklüğün temeli ve olmazsa olmaz kıstasıydı, yani Türk olmak için Müslüman olmak şarttı. Lozan görüşmeleri devam ederken Yunanistan'la Türkiye arasında 30 Ocak 1923'de imzalanan Türk-Yunan Nüfus Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol kimin Türk sayılabileceğini ve kimin sayılamayacağını göstermiştir. Buna göre, "Türk topraklarında yerleşmiş Rum Ortodoks dininden Türk uyruklarıyla, Yunan topraklarında yerleşmiş Müslüman dininden Yunan uyruklarının, 1 Mayıs 1923 tarihinden başlayarak, zorunlu mübadelesine girişilecektir."[14] Başka bir deyişle, Yunanistanlı bir kişi Yunanca konuşsa ve etnik olarak Yunan olsa bile, Müslüman olduğu için Türk kabul edilecek; Türkiyeli bir kişi Türkçe konuşsa ve etnik olarak Türk olsa bile, Hıristiyan olduğu için Yunan kabul edilecekti. Papa Eftim'in

---

[13] Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s. 72-73.

[14] Aktaran: İoannis N. Grigoriadis, *Kutsal Sentez: Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak*, çev. İdil Çetin, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014), s. 133. Grigoriadis, Türk ve Yunan milliyetçilerinin sekülerliklerine ve laik bir devlet kurma çabalarına rağmen, Müslümanlığı Türklüğün ve Ortodoksluğu Yunanlığın temel kıstası olarak gördüklerini anlatır.

Milli Mücadele boyunca "Karamanlılar" olarak da bilinen ve Türkçe konuşan Anadolu Ortodokslarının sadık birer Türk olduğunu ispat etmek için elinden geleni yapmasına ve hain ve Yunan olarak nitelediği Patrikhane'ye karşı Türk Ortodoks Kilisesi'ni kurmasına rağmen, Türk devletinin tavrı değişmedi.[15] Sonuç olarak bir buçuk milyona yakın Ortodoks Hıristiyan ile yarım milyona yakın Müslüman mübadele edildi ve Anadolu'nun Müslümanlaştırılması projesinin son büyük ayağı tamamlanmış oldu. Çağlar Keyder'in özetlediği gibi, "1913 yılında, bugün Türkiye olan coğrafyada, beş kişiden biri Hıristiyan'dı; 1923'ün sonunda bu oran 40'ta bire düşmüştü."[16]

Hıristiyan ve Müslüman birçok çağdaş gözlemcinin belirttiği gibi, mübadeleyle giden Hıristiyanların çoğunluğu kentli, tüccar ve esnaftı, gelenlerin ise çoğunluğu köylü ve çiftçiydi. Dolayısıyla mübadele, Türk tarafı açısından nitelikli bir insan sermayesinin kaybı anlamına geliyordu. Fakat bu kayıpla kıyaslandığında kazanılacak olan şey çok daha değerliydi: Nüfusun ve

---

[15] Bkz. Foti Benlisoy ve Stefo Benlisoy, *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: "Hıristiyan Türkler" ve Papa Eftim*, (İstanbul: İstos Yayın, 2016).

[16] Çağlar Keyder, "Nüfus Mübadelesinin Türkiye Açısından Sonuçları", *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s. 105. Keyder, Dünya'yla ekonomik ve kültürel bağları olan Gayrimüslim burjuvazinin tasfiyesini de içeren bu demografik değişimle birlikte, Müslüman bürokrasinin karşısında belki demokratik bir siyasi pozisyonu da sahiplenebilecek bağımsız ya da özerk bir burjuvazinin kalmadığını vurgular. Bkz. Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), s. 112-113. Ne var ki, devlet ve sivil toplum arasındaki bu klasikleşmiş ayrımdan hareket etmek yerine Müslümanlık Sözleşmesi kavramıyla bakılırsa, yani merkez ve taşra Müslümanlarının, elit ve sıradan Müslümanların bir araya gelip Gayrimüslimlerden kurtuldukları, sadece kendilerine ait olan ve sadece kendilerini koruyacak olan bir devlet kurdukları düşünülürse, Keyder'in bahsettiği türden bir kaybın (özerk bir sivil toplum ya da bunun potansiyeli) Müslümanlar tarafından çok da önemli görülmediği iddia edilebilir. Nitekim Gayrimüslimlerin tasfiyesiyle ortaya çıkan ekonomik kayıptan söz eden birçok çağdaş gözlemci olduğu hâlde demokratik bir kayıptan söz eden –bildiğim kadarıyla– yoktur.

ekonominin Müslümanlaşması/Türkleşmesi.[17] Türk tarafı açısından mübadelenin arkasındaki –kökleri çok eskiye ve derine giden, Kurtuluş Savaşı'nda da bir kez daha doğrulandığını düşündükleri– temel mantık Gayrimüslimlere ne olursa olsun güvenilemeyeceği ve Müslümanlara güvenilebileceğiydi. İngiliz Elçisi bu mantığı 1926 yılında şöyle ifade ediyordu:

> [Türkiye] Cumhuriyeti, Türk olmayan tüm unsurlara karşı derin bir güvensizlikle dolu olarak –ki bu güvensizliğin nedeni, yüz seneden beri [Avrupa] devletlerinin Türkiye'ye karşı uygulamış olduğu politikadır!– kendi etrafına bir Çin seddi inşa etmek [ve bunun içinde] kuracağı devlette –şahıslardan ve hatta tüccarlardan gelse bile– yabancı nüfuzunun etkisine hiç yer bırakmamak konusunda azimli görünüyor. Nüfusun tamamı tarafından desteklenen bu politika, acımasız bir kararlılıkla uygulanmaya devam ediliyor.[18]

Müslümanlara güven, dış ve iç düşmanlara karşı sadık olacaklarına güvenmek anlamına geldiği gibi, Türklüğe kolayca asimile edilebilecekleri inancına da işaret ediyordu. Hamdullah Suphi, Türkü "Türkçe konuşan, Müslüman olan ve Türklük sevgisini taşıyan" olarak tarif ederken ve Ziya Gökalp, "Mesela bugün Pomaklar Bulgarca, Girit'teki Müslümanlar Rumca konuştukları halde yarın Müslümanlığın tesiriyle Türkçeyi öğrenecekler ve bugünkü lisanlarını terk edeceklerdir. O halde bir milletin fertleri, yalnız lisanlarıyla değil, dinleriyle de taayyün ediyor"[19] derken, tam da bu temel mantığı ve güveni dile getiriyorlardı.

---

[17] Kemal Arı paylaştığı bu mantığı şöyle özetliyor: "Sonuçta, ekonominin ulusal bir niteliğe kavuşmasının anlamı, kaybedilen maddi olanakların yanında, parayla kıyaslanamayacak ölçüde yüksekti." Kemal Arı, *Büyük Mübadele: Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995), s. 177.

[18] Aktaran: Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), s. 59.

[19] Aktaran: Benlisoy ve Benlisoy, *a.g.e.* s., 291, 303.

Müslümanlığı Türklüğün mayası olarak gören bu anlayış, Türkiye Cumhuriyeti'nin göç politikasına bugüne kadar yansımış; Türk olmayan Müslümanların Türkiye'ye toplu göçüne zaman zaman izin verilirken Türk olan ve Türkçe konuşan Hıristiyanların (Gagavuzlar gibi) göçüne izin verilmemiştir.

Gerçekten de, tahmin edildiği gibi, sözleşmenin daraltılmış biçimine Müslüman nüfusun büyük bölümü uydu. Bu uyumda Anadolu Müslümanların çoğunluğunun hâlihazırda Türkçe konuşuyor olması gibi kolaylaştırıcı kültürel etkenler rol oynasa da,[20] asıl etkenin sözleşme mantığının kendisinde olduğunu düşünüyorum. Müslümanlar, sadece kendilerine ait bir devletin kendilerini koruyabileceğini düşünerek Müslümanlık Sözleşmesi'ni inşa ettiler. Nitekim hem İttihatçıların liderliğindeki Osmanlı Devleti (etnik temizlik yaparak) hem de Kemalistlerin liderliğindeki Türkiye Devleti (Ermenilere ve Yunanlara karşı Kurtuluş Savaşı'nı kazanarak ve Rumları mübadele ederek) bu en hayati misyonu gerçekleştirebilmiş, Müslümanları güvenliksiz, herkesin herkesle savaştığı bir dünyadan çıkarmış, onlara güvenlikli bir hayat sunabilmiştir. Dolayısıyla takip eden devlet durumunu ve devlete itaati anlamak için önceki savaş durumunun güvensizliğini akılda tutmak gerekiyor. Bu en hayati misyonu gerçekleştirdikten sonra ise, her devlet gibi orijinal sözleşmenin bazı unsurlarına riayet etmemiş, yeni maddeler eklemiştir (daha önemlisi, etmeme gücüne ve yeni kurallar koyma gücüne sahip

---

20 1927 nüfus sayımına göre anadili Türkçe olan nüfus, toplam nüfusun % 86'sına denk gelmektedir. Son yüzyılda gerçekleşen Gayrimüslim nüfusların Anadolu'dan etnik temizliğiyle ve Müslüman nüfusların Anadolu'ya göçüyle sağlanan bu oran hem Müslümanlık Sözleşmesi'nin hem de Türklük Sözleşmesi'nin demografik temelini oluşturur. Bkz. Şükrü Aslan, Sibel Yardımcı, Murat Arpacı ve Öykü Gürpınar, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası: 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 226-229.

olmuştur).[21] Başka bir deyişle yeni devlet, Müslümanların ortaklaşa inşa ettikleri Müslümanlık Sözleşmesi'nin içinden Türklük Sözleşmesi'ni yaratmış ve böylece toplum ve bireyin uyması gereken çerçeve kuralları, yani ihlal edilmesi kesinlikle yasak olan yasaları, ortaya koymuştur: "TOPLUM YASASI, her uyruk için, sözle, yazıyla veya iradenin bir başka yeterli işaretiyle, doğru ve yanlışın ayırdedilmesi için, yani neyin kurala aykırı olup neyin olmadığının ayırdedilmesi için kullanılmak üzere, devletin uyruklarına emrettiği kurallardır."[22]

Sözleşme bağlamında ve sözleşme metaforuyla düşünmek Türk ulusunun oluşumu tartışmalarıyla ilgili, milliyetçilik teorileriyle ilişkili olarak, bazı ipuçları da verebilir. Türk ulusuna, özellikle Ernest Gellner ve Eric Hobsbawm'ın vurgusundan yola çıkarsak,[23] kadim bir toplumsal gerçeklik olarak değil, Türk milliyetçiliğinin ve Türk devletinin icat etmiş ve yaratmış olduğu politik ve duygusal bir modern kolektif olarak bakılabilir. Ayrıca, Benedict Anderson'un meşhur kavramıyla düşünüldüğünde, Türk ulusu, ulus üyelerinin birbirlerini tanımadıkları hâlde birbirlerini yoldaş olarak gördükleri, birbirleri ve ulus için ölümü göze aldıkları, dolayısıyla sonuçları itibariyle gerçek olan bir *hayali cemaat* olarak görülebilir.[24] Gerçekten de Türk milliyet-

---

[21] Bu daraltmaya Toplumsal Sözleşme'nin ikinci aşaması ya da Toplumsal Sözleşme'yi takip eden Siyasal Sözleşme olarak da bakılabilir. Müslümanların savaş durumunda yan yana gelerek oluşturdukları Müslümanlık Sözleşmesi'yle bir toplum ve devlet kurma iradesi ortaya çıkmış, savaş durumunun bitmesiyle birlikte yere sağlam basmaya başlayan devlet ise, bir Siyasal Sözleşme'yle, yani Türklük Sözleşmesi'yle, hem kendini hem de Türk toplumunu inşa etmiştir.

[22] Hobbes, *a.g.e.*, s. 200.

[23] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, (Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983), s. 48-49; Eric Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: "Program, Mit, Gerçeklik"*, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), s. 24-25.

[24] Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), s. 20-22.

çiliği ve Türk milliyetçilerinin kurduğu Türk devleti, kolektif Türk kimliğini ve bireylerin Türk benliğini yaratmak için kapsamlı ve bilinçli bir çaba sarf ettiler, kurumları ve alanları (okul, cami, ordu, basın, vb.) bu amaç için seferber ettiler. Fakat bütün bunları sıfırdan da yaratmadılar. Sıfırdan yaratmamayı sadece, Gellner, Hobsbawm veya Anderson'un çeşitli boyutlarını vurguladıkları gibi, milliyetçiliği ve milleti önceleyen ortak kültürel bağlar veya kökler anlamında ya da Anthony D. Smith'in milletin oluşması için gerekli gördüğü ortak yurt, mitler, semboller, bellek, ekonomi gibi şartların varlığı[25] anlamında söylemiyorum. Bu şartların var olduğu iddia edilebilir, ama daha önemlisi sözleşmenin varlığıdır. Türk ulusu Müslüman milletinin içinden yaratıldı ve Müslüman milleti, ortak çıkarlar ve ortak duygular sayesinde ve onlarca yıl süren kanlı mücadeleler, katliamlar ve savaşlar eşliğinde, her kesimden gelen Müslümanların birlikte inşa ettikleri bir Müslümanlık Sözleşmesi'yle ortaya çıktı. Sözleşme ve mücadele içinde oluşan Müslüman milleti, sadece Müslümanların olan devleti de aynı şekilde bu sözleşme içinde kurdu. Türk ulusu Müslüman milletinin; Türklük Müslümanlığın; Türklük Sözleşmesi ise Müslümanlık Sözleşmesi'nin içinden yaratıldı. Dolayısıyla Türk ulusunun oluşum sürecine, büyük ölçüde kendiliğinden oluşan Müslüman milletinin yatay dinamikleri ile o yataylık içinde oluşan yeni Türk devletinin yukarıdan aşağıya dayattığı özelliklerin bir sentezi olarak bakılabileceğini düşünüyorum. Başka bir deyişle, Türk ulusu Türk devleti tarafından icat edilmiş hayali bir cemaat olabilir; fakat bu icat ve tahayyül, devletin de sahip çıktığı ortak ve gerçek çıkarlar, suçlar, acılar ve

---

25 Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), s. 31-32; Anthony D. Smith, "The Origins of Nations", der. Geoff Eley ve Ronald Grigor Suny, *Becoming National: A Reader*, (New York: Oxford University Press, 1996), s. 106-130.

duygular üzerinden inşa edilmiştir.[26] Türk ulusunun köken itibariyle bütünüyle ideolojik ve yapay bir kurgu olmadığını, Müslüman milletin ve Müslümanlık Sözleşmesi içinden çıkan güçlü kökleri olduğunu söylemeye çalışıyorum.[27]

Peki bu yeni sözleşme Rousseau'nun kaçınılması gerektiğini söylediği türden, "Ben seninle, tamamen senin aleyhine ve benim lehime olan bir anlaşma yapıyorum ve ben bu anlaşmaya işime geldiği sürece uyacağım, sen ise benim işime geldiği sürece uyacaksın" diyen, "Bir tarafa mutlak bir otorite, öbür tarafa ise sınırsız bir itaat şartı içeren", "boş ve çelişkili bir anlaşma" mıdır?[28] Böyle olmadığını düşünüyorum. Elbette Türklük Sözleşmesi, her somut sözleşmenin olduğu gibi, Rousseau'nun hayalini kurduğu türden, herkesin herkesle birleştiği ama aynı zamanda da sadece kendisine itaat ettiği ve eskisi kadar özgür olduğu bir sözleşme değildir. Devlet baskı yapar, hak çiğner, insanlar eşit değildir, bazıları çok güçlü ve zengin, bazıları çok güçsüz ve yoksuldur ve özgürlük, devletine göre, az ya da çok sınırlıdır. Fakat bu baskının ve eşitsizliklerin ötesinde, farklı toplumsal gruplara mensup, dolayısıyla çelişen çıkarları olan Türkleri ve Türkleşenleri veya başka bir şekilde söylersem Türklük Sözleşmesi'ne uyanları, birleştiren ortak çıkarlar ve imtiyaz beklentileri de mevcuttur. Rousseau'nun belirttiği gibi, "Toplum bağını

---

26 Bu bağlamda, "nasıl ve neden Türk milliyetçisi olunur?" sorusuna Şevket Süreyya Aydemir'in hayatı üzerinden cevaplar arayan François Georgeon'un şu yazısına bakılabilir: "Suyu Arayan Adam'ı Yeniden Okurken: Türk Milliyetçiliği Üzerine Düşünceler", çev. Tuvana Gülcan, der. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 4: Milliyetçilik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 23-36.

27 Toplumsal sözleşme kuramcılarıyla milliyetçilik teorisyenlerinin ilgisini çeken ortak bir konu duygulardır. Sözleşmeciler genellikle bireysel duygulara ve "insan doğası"na, milliyetçilik teorisyenleri ise kolektif duygulara eğilse de, bu önemli ortaklık sözleşme ve milliyetçilik kavramlarını bir arada düşünmemize kapı açabilir ve modern ulusların oluşumu üzerine düşünmek için faydalı olabilir.

28 Jean-Jacques Rousseau, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s. 36, 39.

oluşturan şey, işte bu farklı menfaatlerdeki ortak şeydir. Eğer bütün menfaatlerin üzerine uzlaştıkları herhangi bir nokta olmasaydı, hiçbir toplum var olamazdı. Toplumun, sırf bu ortak menfaat temeli üzerinde yönetilmesi gerekir."[29]

Daha somut söylemek gerekirse, devlet, mülkünü ve canını kaybetme korkusundan kurtardığı insanlara bazı yeni kurallar dayatmıştır; ancak aynı zamanda yeni kurallara uyulduğu sürece Türklerin canını ve mülkünü korumaya devam edecek, yani geçmişte olduğu gibi gelecekte de can ve mülk güvenliğini güvence altına alacak, bununla da sınırlı kalmayıp onları maddi ve manevi imtiyazlarla, siyasal ve medeni haklarla donatacaktır. Ortak çıkarlar herkesin az ya da çok faydalandığı can ve mal güvenliği; Türklükten kaynaklanan psikolojik üstünlük (gurur, haklılık, normallik vb.); ve toplumsal/şiyasal hiyerarşide yükselebilme (sınıf ya da statü atlama vb.) imkânı ya da umududur. Bu reel/potansiyel çıkar ve imtiyazların ne kadar değerli olduğunu Anadolu'nun yerli ve özellikle de 1923'te genel nüfusa oranı % 20 civarında olan göçmen Müslümanları[30] çok iyi biliyorlardı.[31] Can ve mal güvenlikleri tesis edilmiş, mülk edinme, iş

---

[29] Rousseau, *a.g.e.*, s. 51.

[30] Göçmen Müslümanların 1923 Türkiyesi'nin beşte birini oluşturduklarına dair nüfus tahmini için bkz. Justin McCarthy, *Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarının Etnik Kıyımı (1821-1922)*, çev. Fatma Sarıkaya, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012), s. 356. Türk devletine yakınlığıyla bilinen bu ABD'li tarihçi Osmanlı coğrafyasındaki kanlı mücadelelere Müslümanların ve Türklerin gözünden bakmış, bir anlamda Müslümanların ve Türklerin duygularını tarih eserlerine dönüştürmüştür. Eserleri bu gözle okunursa, Müslümanlık ve Türk sözleşmelerinin neden ve nasıl kabul gördüğüne dair önemli bilgiler ve yorumlar içermektedir.

[31] Suavi Aydın, Türkiyeli Müslüman göçmenlerin Türk devletini algılayış ve sahipleniş biçimlerinde değer bilme, çıkar ve korkunun 2000'li yıllarda dahi hâlâ nasıl eklemlendiğini, görüştüğü birçok görüşmeciden yaptığı aktarımlarla gösteriyor. Vardığı sonuç özetle şöyle: "Türkiye toplumunu oluşturan unsurların büyük bölümü, buraya büyük ölçüde sınırların dışında kalmış başka yerlerdeki baskıdan ve katliam korkusundan kaçarak 'sığınmış' ve bu nedenle burayı 'kendi

bulma ve toplumsal hayatta yükselme umutları artmış ve devlet tarafından "yüksek ve seçkin kültür" ilan edilen bir kültürün (Türk kültürü) parçası olabilmişlerdi. Dolayısıyla, sözleşmeye katılanların bazı kültürel/etnik özelliklerini kaybettiği düşünülebilir, fakat onun karşısında kazandıkları paha biçilmezdir. Rousseau'nun şu sözleri de bu bağlamda yeniden düşünülebilir: "Bu sözleşme sayesinde onların durumu evvelkine oranla çok daha tercihe değerdir ve yaptıkları şey bir feda ediş değil, ancak avantajlı bir mübadeledir; istikrarsız, güvensiz bir varlık tarzını, daha iyi ve daha güvenli bir başka varlık tarzıyla, tabii bağımsızlığı özgürlükle, başkasına zarar verme imkânını kendi güvenliğiyle, kendi güçlerini –başkaları tarafından alt edilebilir olan bu gücü– toplumsal birliğin yenilmez kıldığı bir hakla mübadele etmektir."[32] Rousseau *Ekonomi Politik*'te de şöyle der: "Kısaca, vatan yurttaşların ortak anası olduğunu göstersin, yurttaşların ülkelerinde yararlandıkları avantajlar ülkeyi onlara sevdirsin, hükümet işlerin çekilip çevrilmesinde onlara kendilerini evlerinde hissetmelerine yetecek kadar yer ve rol versin ve yasalar da onların gözünde yalnızca ortak özgürlüğün güvenceleri olsun."[33] Toplum ve bireyler, sözleşmeyle kurdukları devlete kendilerinin bu hak ve imtiyazlarını koruyacağını düşünerek güvenirler. Devlete

---

devletleri' saymış gruplardır. Milli Mücadele bu duyguyu pekiştirmiş ve 'İslam'ın ortak paydası altında bütün bu unsurları bir araya getirmiştir. 1924'ten itibaren Türklüğün vurgulanması ve zaman zaman şiddeti de içeren uygulamalarla devletin Türkleşme yönünde baskı kurması, zaten parçalı bir biçimde ülke sathına dağılmış bu unsurlar üzerinde asimile edici bir etki de yaratmıştır. Bu unsurların büyük bölümü 'farklılıkları'nı öne çıkarmak yerine, 'büyük toplum'a entegrasyonu yararlı bulmakta (ya da kendisini buna mecbur hissetmekte) ve bu yönde çaba göstermektedirler." Suavi Aydın, *"Amacımız Devletin Bekası": Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, (İstanbul: TESEV Yayınları, 2009), s. 38.

[32] Rousseau, *a.g.e.*, s. 60.

[33] Jean-Jacques Rousseau, *Ekonomi Politik*, çev. İsmet Birkan, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, (Ankara: İmge Kitabevi, 2015), s. 30.

duyulan, açık ve örtük haller alan bu güven, bilindiği gibi John Locke'un toplum sözleşmesi/mutabakatı fikrinin de temelini oluşturur.[34] Ayrıca yeni rejimde *egemenliğin kayıtsız şartsız milletin olması* bütünüyle içi boş bir fikir veya demagoji değildir. Bu ilke çerçevesinde çok partili hayata geçilerek genel nüfusa seçme/seçilme hakkı verilmiş, toplumsal tabakalar arasındaki hareketlilik imkânı hiç olmadığı kadar artmış, örneğin hayata sınıfsal olarak en aşağılarda başlayan ve Osmanlı'da reaya olan insanlar Cumhurbaşkanı dahi olabilmiştir.

Sözleşmeye uyumu garantiye altına alan ödüller olduğu gibi, cezalar da vardır. Yani Türklük Sözleşmesi, bir ödüllendirme ve cezalandırma mekanizmasıdır da. Sözleşmeye uymayan cezalandırılmak zorundadır; çünkü bu eylemiyle sözleşmeye uyulmayabileceğini, böyle bir seçenek de olabileceğini gösterir, böyle bir ihtimal yaratır; ayrıca sözleşmeye uymayarak, sözleşmenin üzerine kurulduğu meselelere, söylemenin yasak olduğu konulara dair görüşlerini belirtebilir ve böylece sözleşmenin örtük ama herkesin bildiği ya da içten içe bildiği maddelerini açığa çıkarır, sözleşmeyi çıplaklaştırır. Ceza ölümden sürgüne, işsizlikten dışlanmaya kadar pek çok biçim alabilir, fakat ceza verileceği kesindir. Rousseau bambaşka bir bağlamda sözleşme mantığının bu boyutunu şöyle ifade etmişti: "Toplumsal pakt, geçersiz bir metin olarak kalmamak için, bütün diğer taahhütlere geçerlik gücü sağlayacak zımni bir taahhüdü daha içerir ki, o da şudur: Genel iradeye itaati reddeden her kişi, genel heyet tarafından itaate mecbur edilir."[35] Rousseau'ya göre sözleşmeye uymayan veya uymamakta ısrar eden kişi bir haindir, dolayısıyla ya sürgüne gönderilir ya da "bir yurttaş olarak değil, bir düşman ola-

---

[34] John Locke, *Two Treatises of Government*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 381.

[35] Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*, s. 45.

rak öldürülür", çünkü o kişinin yaşatılması toplumun varlığı açısından bir tehdittir.[36] 1913'te Müslümanlık Sözleşmesi'nin temel şartlarını ortaya koymuş olan Ziya Gökalp, 1923'te Türklük Sözleşmesi'nin başlangıç kitabı denebilecek *Türkçülüğün Esasları*'nı yayımlamış ve yeni sözleşmenin temel kuralını şöyle özetlemişti: "'Türküm' diyen her ferdi Türk tanımaktan; yalnız, Türklüğe hıyaneti görülenler varsa cezalandırmaktan başka çare yoktur."[37]

Türklük Sözleşmesi'ne uymamanın nasıl ve ne gibi yöntemlerle cezalandırılacağı sözleşmenin hemen ilk yıllarında Şeyh Said İsyanı'yla birlikte açık bir şekilde belli edilmişti. Daha önce vurguladığım üzere, İttihatçı ve Kemalist liderlikler Müslümanlık Sözleşmesi süresince, Kürtlerin desteği hayati olduğu için en çok Kürtlere özen gösterdiler, en çok Kürtleri ikna etmeye çalıştılar ve özellikle Kurtuluş Savaşı boyunca eşitlik ve özerklik gibi sözler vermek zorunda kaldılar. Fakat Kurtuluş Savaşı'nın kazanılıp Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte, yatay Müslümanlık Sözleşmesi yukarıdan daraltıldı; gündelik dille söylenirse, "söz"ler tutulmadı. Yeni sözleşmenin Müslümanlığı daraltıp Türkleştirmesinin Kürtler açısından en azından üç anlamı vardı: Özerklik sözünün tutulmayıp merkeziyetçiliğe geçilmesi; Müslümanlığın yetmeyip Türkleşme zorunluğunun getirilmesi; halifeliğin ve medreselerin 1924 yılında kaldırılmasıyla İslam'ın siyasal ve kamusal anlamını kaybedip bir Türklük şartına dönüştürülmesi.

Kürt aydınları ve subaylarının 1923'de kurdukları tahmin edilen *Azadi* (Özgürlük) örgütünün 1924 yılındaki düşünceleri ve şikâyetleri (İngiliz belgelerine yansımış şekliyle) şöyle özetlenebilir: Zorunlu iskânla çok sayıda Kürdün bölgeden çıkarılması

---

[36] *a.g.e.*, s. 62.

[37] Ziya Gökalp, "Türkçülüğün Esasları", *Kitaplar 1*, der. Şevket Beysanoğlu vd., (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 185.

ve yerine Türklerin yerleştirilmesi planlanmaktadır; "Türklerle Kürtler arasında kalan birkaç bağdan bir tanesi olan Halifeliğin Türk hükümeti tarafından ortadan kaldırılmasıyla bu bağ koparıl[mıştır]"; mahkemelerde ve okullarda Kürtçe yasaklanmış, Kürtlerin tek eğitim kurumu olan medreseler kapatılmıştır; Kürdistan kelimesi kullanımdan kaldırılmıştır ve Kürtçe coğrafi isimlerin yerine Türkçe isimler konmaktadır; Türkler bürokraside işe kimi alacakları konusunda çok dikkatlidirler ve –alt görevlere bazı Kürtler atansa da– Kürt milliyetçisi olduğunu düşündükleri hiç kimseyi alt görevlere dahi atamamaktadırlar; Kürt bölgelerinden seçilen mebuslar Türk hükümetince belirlenmektedir; Kürt aşiretleri birbirlerine karşı kışkırtılmaktadır.[38]

Kürt milliyetçileri arasında yeni devletin bu politikalarına tepkiler anlamında farklılıklar olsa da, özetle kimileri daha modern ve seküler kimileri ise daha geleneksel ve dindar olsa da, bu farklılıklar Türklük Sözleşmesi'ne direnç göstermede birleşmelerini engellemedi. Büyük ölçüde seküler ve milliyetçi Kürt aydınlarının ve subaylarının örgütlediği, amacı bağımsız Kürdistan kurmak olan isyan Şubat 1925'te Nakşibendi din adamı Şeyh Said'in liderliğinde başlatıldı. On beş bin civarında silahlı Kürt militanın katıldığı isyan üç ay kadar sürdü ve sonunda devlet tarafından zor da olsa bastırıldı.[39] İsyanın arkasından Kürt meselesinin kökten çözümü üzerine farklı bakanlar tarafından gizli raporlar yazıldı ve bunlar gizli Şark Islahat Planı'nda sentezlenerek birleştirildi. Plana göre Kürdistan coğrafyası olağanüstü hâlle yönetilecek; hükümet binaları, karakollar, karayolları ve demiryol-

---

[38] İlgili İngiliz raporunun tümü için bkz. Mesut Yeğen (der.), *İngiliz Belgelerinde Kürdistan (1918-1958)*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012), s. 158-171.

[39] İsyanın tarihi ve ideolojisi için bkz. Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*, çev. Bülent Peker ve Nevzat Kıraç, (Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1992); Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), s. 387-444.

ları inşa edilecek; bölgede yargı ve bürokrasi tamamen Türkleştirilecek, Türk memurlara zamlı maaş verilecek; Kürt –özellikle de kız– çocukları, okullar ve Türk Ocakları aracılığıyla asimile edilecek; tehlikeli ve isyankâr aşiretler, aşiret liderlerinden koparılarak, göç ettirilecek ve boşalan yerlere Türkler yerleştirilecek; Kürt dili –konuşulması dahi– yasaklanacaktı.[40]

Şark Islahat Planı'nın bu maddeleri Kürt coğrafyasına yöneliktir, yani Türklük Sözleşmesi'nin dışında kalan ve kalmakta direnen coğrafyaya. Türklük Sözleşmesi'nin içinde kalanlara veya kalmak isteyenlere içinse Şeyh Said İsyanı'nın ardından üçüncü bir madde eklenmiştir. Çoğu zaman yazılı olmayan ama herkesin bildiği bu madde, Kürtler lehine siyaset yapmayı ve örgütlenmeyi, Kürtlerle duygudaşlık kurmayı, Kürtlere yapılanlar hakkında gerçekleri söylemeyi ve bu gerçekler üzerine bilim yapmayı, hatta Kürtlerin ve Kürtçenin var olduğunu söylemeyi yasaklamıştı. Fakat Şeyh Said isyanıyla birlikte Türklük Sözleşmesi'nin içinde olan Türk muhalefeti de bastırıldı. Takrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri, çok sayıda Türk muhalifin tutuklanmasına, bazı gazetelerin ve Terakkiperver Cum-huriyet Fırkası'nın kapatılmasına imkân verdi.[41]

Kürt direnişi veya muhalefetiyle birlikte fırsattan yararlanılarak Türk muhaliflerin de bastırılması Cumhuriyet tarihi boyunca tekrarlanan bir örüntü olacaktır. Örüntü genelde şöyle işler: Kürt isyanları sırasında bir yandan Kürtlerle duygudaşlık kuran, yani Türklük Sözleşmesi'ne riayet etmeyen Türkler cezalandırılırken, diğer yandan da sözleşmeye riayet eden ama iktidardaki siyasal hareketin de rakibi olan hareketler ve kişiler bastırılır. Baskıya

---

[40] Mehmet Bayrak, *Şark Islahat Planı: Kürtlere Vurulan Kelepçe*, (Ankara: Öz-Ge Yayınları, 2009), s. 125-132.

[41] Bkz. Erik Jan Zürcher, *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), s. 115-131.

uğrayan bu ikinci grup sözleşmeye destek verdiği için Kürt isyanının sert bir şekilde bastırılmasına onay verir; fakat sonra bu sertlik kendisine musallat olduğu zaman söyleyecek veya yapacak fazla bir şeyi kalmaz. Son bölümde tartışacağım üzere, Şeyh Said İsyanı'ndan doksan yıl sonra, 2015'te başlayan çatışma ve takip eden baskı sürecinin bu örüntüye güncel bir örnek oluşturduğu düşünülebilir.

Türklük Sözleşmesi'ne karşı gelenlere neler yapılacağını, Başbakan İsmet Paşa 1925 Nisanı'nda Türk Ocaklılara yaptığı konuşmada şöyle özetlemişti: "Vazifemiz Türk vatanı içinde bulunanları behemehâl Türk yapmaktır. Türklere ve Türkçülüğe muhalefet edecek anasını kesip atacağız. Vatana hizmet edeceklerde arayacağımız evsaf herşeyden evvel o adamın Türk ve Türkçü olmasıdır."[42] Ancak, İsmet Paşa'nın erken bir tarihte yaptığı bu Türkçülük vurgusuna rağmen, Türklük Sözleşmesi'nin uzun 20. yüzyılda nasıl işlediğini anlamanın bir yolu, sözleşmeye katılımın mutlaka aktif bir biçimde olması gerekmediğini görmekten geçiyor. Başka bir deyişle, Türklük Sözleşmesi'nin maddi ve manevi imtiyazlarından yararlanmak için kişinin illaki Gayrimüslimlere ve gayri-Türklere yapılan zulümlere aktif bir şekilde katılması; sürekli Türklüğü övmesi ve Türk olmayanları aşağılaması; Türkçü ve Türk milliyetçisi olması gerekmez. Söz konusu olan daha ziyade *yapısal Türkçülük*tür.

Yapısal Türkçülük, Türkleri sistematik olarak avantajlı Türk olmayanları ise avantajsız kılan kurumsal bir yapıya işaret eder. ABD'deki yapısal ırkçılığın bireysel olarak ırkçı olmayan Beyazlar da dahil olmak üzere bütün Beyazları imtiyazlı kılması gibi, Türkiye'deki yapısal Türkçülük de Türkçü ve Türk milliyetçisi olmayan Türkler dahil bütün Türkleri imtiyazlı kılan bir iktidar

---

[42] Aktaran: Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), s. 173.

ilişkisidir. Kişinin yapısal Türkçülükten faydalanması için, sözleşmeye aktif katılımdan ziyade, sözleşmeyi delmemesi çoğu zaman yeterlidir. Dolayısıyla, sessiz kalarak ve sözleşmenin kurallarını delmeyerek veya belli bir şeyi yapmaktan ziyade belli bir şeyi yapmayarak da sözleşmeye katılım mümkündür. Soyut düzeyde söylersem, sözleşmeyi delmeyen her etkileşim, eylem, düşünce ve duygu, sözleşmeyi dolaylı olarak yeniden üretir. Örneğin bir akademisyen veya bir gazeteci, Türklük Sözleşmesi'nin yasakladığı konularda bilimsel çalışma üretmiyorsa, haber yapmıyorsa ya da tavır almıyorsa, bu, sözleşmeye katılmak ve sözleşmeyi yeniden üretmek demektir. Bu *bir şey yapmayarak katılım ve yeniden üretim* yolunu Hobbes'un "zımni sözleşme işaretleri"yle de düşünebiliriz: "Zımni işaretler, bazen sözlerin; bazen sükûtun; bazen hareketlerin; bazen de bir şeyi yapmaktan imtina etmenin sonucudur: ve bir sözleşmenin zımni işareti, genellikle, sözleşmeye taraf olan kişinin iradesini yeterli biçimde gösteren herhangi bir şeydir."[43]

Sözleşmeye *nasıl* katılındığı sorusu kadar önemli bir soru da sözleşmeye *neden* katılındığıdır ve bu ikinci soruya cevap verebilmenin bir yolu sözleşmeye katılanların ne gibi imtiyazlarla donatıldığını görmekse, diğer yolu da sözleşmeye çeşitli şekillerde direnenlerin nasıl cezalandırıldıklarını hatırlamaktır. Adalet Bakanı Mahmut Esat (Bozkurt) Bey'in "Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır" şeklindeki meşhur sözleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Bugün bu sözleri az ya da çok eleştirenler, ya savunulmayacak bir ırkçılık ya da büyük bir hukukçu ve devlet adamının aşırıya kaçmış bir ifadesi olarak ele alıyorlar. Başka bir deyişle, bir taraf Bozkurt'u korkunç bir ırkçı olarak bütünüyle mahkûm ederken, diğer taraf bu sözün Bozkurt'un büyüklüğünü gölgelemeye-

---

[43] Hobbes, *a.g.e.*, s. 107.

ceğini düşünmektedir. Fakat Bozkurt'un bu meşhur cümlesini hangi bağlamda söylediğini hatırlamak ve o cümleden önce sarf ettiği diğer cümleleri aktarmak, aslında söylenenin Türklük Sözleşmesi'nin kurallarının, imtiyazlarının, ödüllerinin ve cezalarının nazik olmayan bir ifadesi olarak okunmasını da mümkün kılabilir. Bilindiği gibi, 1930 Eylülü'nde sarf edilen bu sözlerin ikili bir bağlamı vardı. Birçok açıdan Şeyh Said İsyanı'nın devamı olan ve devletin bastırmakta çok zorlandığı Ağrı Kürt İsyanı devam ederken ve yeni kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası toplumdan ve özelde de Gayrimüslim seçmenlerden büyük bir ilgi görürken söylenmiştir.[44] Dolayısıyla, Türklük Sözleşmesi'ne uymayan Kürtlere, Gayrimüslimlere ve bu unsurlardan oy bekleyen muhalefet partisine sert bir uyarı niteliği teşkil eder. Ayrıca Bozkurt'un sözleri bir bütün olarak aktarıldığında, sözleşmenin sadece cezalarını değil, ödüllerini de vurguladığı görülür:

> Düne kadar vapurlarda, şimendiferlerde, memleketimizin bütün ticari ve mali müesseselerinde kimler çalışıyordu ve bunlar kimlerin ellerinde bulunuyordu? Türk olmayanların değil mi? Bugün kimlerin elindedir? Türklerin... Bütün bunlar Cumhuriyet Halk Fırkası'nın mahsulüdür. Bağlar, bahçeler, hatta dağlar, ovalar, mal, mülk, memleketin iktisadi hayatı baştan başa Türk olmayanların elinde değil mi idi? (...) Düne kadar yabancıların yanında amelelik yapan binlerce Türk'ün bağ, bahçe, mülk sahibi olduğunu az mı görüyoruz. C.H. Fırkası'ndanım, çünkü bu fırka bugüne kadar yaptıklarile esasen efendi olan Türk Milleti'ne mevkiini iade etti. Benim fikrim, kanaatim şudur ki, dost da düşman da bilsin ki, bu memleketin efendisi Türk'tür. Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır.[45]

---

[44] Cem Emrence, *99 Günlük Muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), s. 167-168.

[45] Aktaran: Hakkı Uyar, *"Sol Milliyetçi" Bir Türk Aydını: Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)*, (İstanbul: Büke Yayınları, 2000), s. 207-208.

Bozkurt'un bu son sözleri kaba ve serttir; çünkü *Türklük Sözleşmesi'ne uymamanın cezalarından* bahseder. Ağrı İsyanı'nın zorlu bir şekilde ve ancak İran'la sınır değişikliği yapılmasıyla bastırılmasından sonra 1932'de Doğu vilayetlerini ziyaret eden Başbakan İsmet Paşa'nın şu sözleri ise kibar ve yumuşaktır çünkü *Türklük Sözleşmesi'ne uymanın ödüllerinden* bahseder:

> Türk vatandaşı kimdir? Devletin resmi kanunları ile Türk milliyetçisine, Türk vatandaşına verdiği tarifte biz hakikaten, cidden samimiyiz. Türk milliyetçisi ve Türk vatandaşı olmak için bu memlekette yaşayan herhangi bir fertten anormal bir şey istemiyoruz. Türk olmayı seçmek ve Türk olmayı kabul etmek, Türk milletine mensup olmanın verdiği bütün haklara malik olmak için kâfidir. Kanuni vaziyetimiz böyledir. İçyüzümüzde de samimi olan kanaatimiz ve vaziyetimiz böyledir. Şark'ta ve Garb'ta memleketin her tarafında dolaştığımız zaman, kendisinin Türk olduğunu bilen, kabul eden herhangi bir vatandaşımızın, her Türkün nail olduğu haklardan herhangi birisinden mahrum olması endişesine müsaade etmedim. Herkesi tatmin ettim ki, Türk olmayı iftihar edilecek bir mazhariyet olarak yürekten kabul eden ve öyle çalışan vatandaş benim gibi, benim bütün hukukum gibi her hakka malik olmak için bütün esbaba maliktir. Bu kanaatimi her yerde söyledim ve bu sözlerimde gayet samimiyim. Böyle bir idare ve zihniyet devletin milli devlet ve Türk devleti olmasındaki esasları ancak kuvvetlendirir.[46]

Cezalara vurgu yaptığı için ırkçı ve dışlayıcı ifadeler kullanmaktan çekinmeyen Adalet Bakanı Mahmut Esat Bey ile ödüllere vurgu yaptığı için çok daha kapsayıcı ve davetkâr bir dil kullanan Başbakan İsmet Paşa'nın farklı tarzlarda altını çizdikleri ortak husus, Türklük Sözleşmesi'ne dahil olup olmama arasındaki hayati farktır. Bu öyle büyük ve kapsamlı bir farktır ki, sözleşmeye uyan ile uymayanın maddi dünyalarını ve düşünme, duy-

---

[46] Aktaran: Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 290.

gulanma ve davranma biçimlerini bütünüyle farklılaştırır. Sözleşmeye uyanlar, Türklük Sözleşmesi çerçevesi içerisinde büyük ölçüde eşzamanlı olarak inşa edilmiş Türk devletinin ve ulusunun bir parçası, uzantısı ve cisimleşmiş hâli olarak bireyleşirler, birer Türk bireyi olurlar.

Türk Devleti'nin, Türk Ulusu'nun ve Türk Bireyi'nin İnşası

Sonda söyleyeceğimi başta söylersem, Türk devleti, ulusu ve bireyi ana ilkesi Müslümanlık ve Türklük olan aşamalı bir sözleşmeyle, başka bir deyişle Müslümanlık Sözleşmesi ve Türklük Sözleşmesi'yle, birbirlerini eşzamanlı olarak ortaya çıkarmış, inşa etmiş, üretmiş ve yeniden üretmiştir. Müslümanlık Sözleşmesi sayesinde doğan yeni devlet, sözleşmenin temel ilkelerini sürdürerek ve üzerinde kurulduğu ortak çıkar ile duyguları gözetmeye devam ederek, sözleşmeyi bir ölçüde daraltıp Türkleştirmiştir. Türklük Sözleşmesi'nin yasalarını ve kurallarını koyma gücünü ise farklı sermaye türlerini merkezileştirmesi ve tekelleştirmesi sayesinde bulmuştur. Pierre Bourdieu'nün belirttiği gibi, modern devlet farklı sermaye türlerinin tekelleşmesi süreci sonunda tam anlamıyla ortaya çıkar: Fiziksel güç sermayesi ya da şiddet araçları (ordu, polis), ekonomik sermaye (vergilendirme, yeniden dağıtım, teşvik, finansal araçlar, para ve ölçüm birimlerinin standartlaştırılması), kültürel/bilgisel sermaye (eğitim kurumları, nüfusu tasnif etmek ve ölçmek için istatistik araçları) ve sembolik sermaye.[47]

Bu farklı sermaye türlerinin tekelleştirilmesi ve merkezileştirmesi sürecinde yeni Türk devleti açısından ilk yapılması gereken

---

[47] Bkz. Pierre Bourdieu, "Rethinking the State: Genesis and the Structure of the Bureaucratic Field", *Sociological Theory*, c. 12, n. 1, (Mart, 1994), s. 1-18.

şiddet araçlarının ve kullanımının tekelleştirilmesiydi. Kurtuluş Savaşı'nda Anadolu'da şiddet kullanma kapasitesine sahip dış güçleri, savaşın kazanılmasından sonra ise iç güçleri tasfiye etti. Birbirinin devamı olan Şeyh Said ve Ağrı Kürt isyanlarının bastırılması, bu anlamda sadece basit birer askeri harekât değildir. Devlet bu isyanları bastırarak, kendi bölgelerinde kitlesel bir biçimde silahlı ayaklanma başlatabilecek güçleri de tasfiye etmiştir. Müslümanlık Sözleşmesi'nin yataylığı, daha önce başka terimlerle ifade ettiğim üzere, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde şiddet kullanma kapasitesine sahip güçlerin varlığıyla da ilgiliydi. Bu güçleri yok sayamayan İttihatçı ve Kemalist liderlikler, onlarla müzakere etmek ve onlara çeşitli sözler vermek zorunda kalmışlardı. Büyük ölçüde bu müzakereler sayesinde kazanılan Kurtuluş Savaşı'ndan, yani dış şiddet odaklarının tasfiyesinden sonra yeni devlet iç şiddet odaklarını da ortadan kaldırmış, böylece hem eski devleti yüzyıllardan beri uğraştıran fiili özerk bölgelere son vermiş hem de şiddet kullanımını tekelleştirmiştir. Şiddet tekelinin ele geçirilmesi sürecinin Müslümanlık Sözleşmesi'nin yataylığından Türklük Sözleşmesi'nin dikeyliğine geçiş süreciyle çakışması da elbette tesadüfi değildir. Dikey Türklük Sözleşmesi'ni dayatabilme gücüne sahip olmanın ilk şartı şiddet araçlarının merkezileştirilmesiydi.

Şiddet tekeli nosyonu Max Weber'in ünlü modern devlet tanımını akla getiriyor: "Devlet, belli bir arazi içinde, *fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran* insan topluluğudur. (...) bugün, fiziksel şiddet kullanma hakkı başka kurumlara ya da bireylere yalnızca devletin izin verdiği ölçüde tanınmaktadır. Devlet, şiddet kullanma 'hakkı'nın tek kaynağı kabul edilmektedir."[48] Fakat Türk Devleti'nin Türklük Sözleşmesi'nin

---

[48] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 132-133.

yasalarını ve kurallarını koyma gücü, devletin sadece fiziksel şiddetin meşru kullanma tekelini başarıyla ele geçirmesi sayesinde değil, diğer sermaye türlerini ve araçlarını da Türklük ilkesi etrafında merkezileştirmesi sayesinde mümkün olabilmiştir.

Ekonomik alanda, 1923 Şubatı'nda toplanan İzmir İktisat Kongresi'nde yeni Türkiye'nin kurucu kadrosu ve Müslüman-Türk (milli) burjuvazi yürütülecek temel iktisat ilkelerinde anlaştı. İki grup arasındaki en önemli ortaklık, "ecnebi sermayesi"yle yani uluslararası kapitalizmle ilişkilerin tasfiye edilen ve edilecek olan Gayrimüslim burjuvazi aracılığıyla değil, Müslüman-Türk burjuvazisiyle sürdürülmesi isteğiydi.[49] Bu anlamda iktisadi kongre, Kurtuluş Savaşı'ndaki siyasi-askeri kongrelerin devamıydı. Nitekim kongreler arasındaki benzerliği ve devamlılığı açılış konuşmasında Mustafa Kemal Paşa da vurgulamış, "İstiklal-i tam için şu düstur var: Hâkimiyet-i milliye, hâkimiyet-i iktisadiye ile tarsin edilmeli" demiştir. Ahmet Muhiddin kongreden birkaç gün önce *Akşam* gazetesinde şöyle yazıyordu: "Erzurum ve Sivas Kongrelerinden sonra İzmir Kongresi (...) Evvelkilerin siyasi ve tarihi manasıyla bunun hayati ehemmiyeti. Ben bugün bunlara aynı sıkleti ve aynı kıymeti izafe etmekte hiç tereddüt etmeyeceğim. (...) Kongre Türklüğün Erzurum ve Sivas'ta kudret ve ihtişam ile tecelli eden varlık iradesinin İzmir'de iktisadi şekl-i tezahürü olmalıdır ve olacaktır." *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde ise kongre için gelecek temsilcilerin "gâvur İzmir'[in] bütün manasıyla Müslüman İzmir"e dönüşümünü görmekten[50] büyük mutluluk duyacağı, aynı zamanda da "nankör-

---

[49] Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1974), s. 24-31.

[50] Burada İzmir'i Hıristiyan/"kâfir" nüfustan "temizleyecek" mübadelenin sevinci söz konusu. Mübadelenin İzmir kenti üzerindeki etkisi, Müslüman elitlerin mübadeleye yaklaşımı ve yerli Müslümanlarla mübadil ve göçmen Müslümanlar arasındaki gerilimli ilişkiler için bkz. Biray Kolluoğlu, "Excesses of Nationalism:

lere karşı iktisaden de derin ve lâ-yezâl [sonsuz] bir hiss-i intikam besleyecek"leri söyleniyordu. Kongre kapanırken, Misak-ı Milli'nin devamı olan on iki maddelik Misak-ı İktisadi yayınlandı. O dönemde çokça eleştirildiği gibi bir iktisat sözleşmesi ya da iktisat andından ziyade bir ahlak sözleşmesini andıran ve "Türkler imar eder, çalışkandır, tekelci değildir, temiz ve hijyeniktir, israftan kaçınır" vb. gibi ifadelerle dolu olan bu metnin 9. maddesi ise Türklük Sözleşmesi bağlamında özellikle önemlidir: "Türk, dinine, milliyetine, toprağına, hayatına ve müessesatına düşman olmayan milletlere daima dosttur; ecnebi sermayesine aleyhtar değildir. Ancak kendi yurdunda kendi lisanına ve kanuna uymayan müesseselerle münasebette bulunmaz."[51]

Bu son cümle, işlemlerinde Türkçe kullanmayan ve Türk çalışanlardan oluşmayan şirketlerin tasfiye edileceğine veya dışlanacağına dairdir. Tanzimat'ın, Gayrimüslim Osmanlıların iktisadi hayattaki egemenliğinin ve Büyük Güçler'e bağımlılığın sembolü olan Osmanlı Bankası hakkında *Tevhid-i Efkar*'da 1925'te yayımlanan bir makale Türklük Sözleşmesi'nin bu ilkesini belirtiyordu: "Türk milleti, devleti ve hükümeti her vesileyle bütün kadroları yabancılardan ve yerli Hıristiyanlardan oluşan bu bankadan çok zarar görmüştür. (...) Bu kurumun bugüne kadarki tüm gayri nizami hareketlerini, suiistimallerini ve suçlarını ciddi olarak incelemek muhakkak lazımdır. Ve eğer bu banka şimdiden sonra Türkiye Bankası adını alacaksa, bütün kadrolarının Türklerden oluşmasını temin etmeliyiz."[52] Banka, kadrosu-

---

Greco-Turkish Population Exchange", *Nations and Nationalism*, c. 19, n. 3, (2013), s. 532-550.

[51] Kongre alıntıları ve bilgileri için bkz. Gündüz Ökçün, *Türkiye İktisat Kongresi, 1923-İzmir: Haberler-Belgeler-Yorumlar*, (Ankara: AÜSBF Yayınları, 1981), s. 30, 36, 251, 256, 371, 387-389.

[52] Aktaran: Edhem Eldem, *Osmanlı Bankası Tarihi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), s. 411.

nu söz verdiği üzere tedrici olarak Türkleştirse de devletin güvenini hiçbir zaman kazanamadı ve önem açısından yerini 1924'te kurulan ve "sermayesi tamamen milli, memurları tamamen Türk" olan Türkiye İş Bankası'na bıraktı.[53]

Bankalar arasındaki bu yer değişimi ve kadroların Türkleşmesi diğer bütün kurumlar ve alanlarda da yaşandı, özel şirketler ve kamu kurumları Türkleştirildi, Türkleşmeyenler tasfiye edildi. Nitekim 1926'da yasalaşan Memurin Kanunu'nda, memur ve müstahdem olmanın birinci şartı olarak "Türk olmak" belirlenmişti. Buradaki Türklüğün yurttaşlık anlamında mı yoksa kültürel anlamda kullanıldığı biçimsel olarak açık olmasa da, içerik olarak sadece Müslüman Türklerin kastedildiği, işe alma yetkisi olan bütün yöneticilerin de –ister özelde ister kamuda olsun– öyle anladığı açıktır.[54] Dolayısıyla milli iktisat sadece dar anlamıyla sermayenin milli ellerde birikmesi ya da himayeyle, teşviklerle ve servet transferiyle milli burjuvazinin yaratılması olarak değil,[55] aynı zamanda en geniş anlamdaki ekonominin (mülkiyeti, üretimi, tüketimi, ticareti ve istihdamıyla[56]) Türkleştirilmesi olarak görülmeli.[57] Müslüman-Türk olmanın ve

---

[53] Uygur Kocabaşoğlu vd., *Türkiye İş Bankası Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001), s. 43.

[54] Kanunun 10. maddesinde her memurun sicil kaydında milliyetinin ve mezhebinin de belirtileceği hükmü vardır. Kanunun tam metni için bkz. http://www.memurlar.net/haber/550893/ (erişim tarihi: 02.04.2017).

[55] Cumhuriyetin ilk on beş yılındaki milli iktisat ve devletçilik politikaları için bkz. Bilsay Kuruç, *Mustafa Kemal Döneminde Ekonomi*, (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1987).

[56] İstihdamın Türkleştirilmesi için bkz. Nevzat Onaran, *Osmanlı'da Ermeni ve Rum Mallarının Türkleştirilmesi (1920-1930): Emvâl-i Metrûkenin Tasfiyesi (II)*, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013), s. 353-361.

[57] Ziya Gökalp'in şu sözlerini bu bağlamda değerlendirebiliriz: "Evvelce Türkiye'de, Türk milletinin hiçbir mevkii yoktu. Bugün, her hak Türkündür. Bu topraktaki hâkimiyet Türk hâkimiyetidir; siyasette, harsta, iktisatta hep Türk halkı

Müslümanlık/Türklük Sözleşmelerine sadakatin mükâfatı, devlet tarafından reel ve potansiyel ödüller olarak verilmekteydi. Bu da Türklük Sözleşmesi'nin sadece üst sınıftan değil, orta sınıf ve alt sınıftan Türklere da hayati faydalar sağladığı anlamına gelir. İktisadi çıkarları Marksist açıdan bakıldığında her zaman çelişkili olan farklı toplumsal tabakaların (mülk sahiplerinin ve mülksüzlerin) temel ilkeler etrafında neden ve nasıl birleştiklerini anlamanın bir yolunun sözleşmenin bu niteliğini anlamaktan geçtiğini düşünüyorum.

Sözleşmenin mantığı uyarınca temel ilkelerinin herkes tarafından bilindiğini, sözleşmenin içinde suyun içindeki balık gibi olunduğunu, Türklük performanslarının ve stratejilerinin içselleştirildiğini, kişinin ikinci doğası haline geldiğini ilerleyen sayfalarda anlatacağım. Ne var ki bahsedilen kendiliğindenlik, devletin bu konuda bilinçli politikaları olmadığı anlamına gelmiyor. Başka bir deyişle, sözleşme mantığına vurgu yapmak, sınıflar arası ittifakın eğitim ve ideoloji yoluyla da garanti altına alındığı gerçeğini ikame etmez. Tam aksine, Türk devleti inşa edilirken aynı zamanda bütün kendiliğindenliğiyle Türk bireyini ve dolayısıyla ulusunu yaratmak için yoğun ve bilinçli bir çaba sarf edilmiştir.[58] Alt sınıflar, çıkarları çatışan sınıfların değil birbirini tamamlayan mesleklerin olduğunu iddia eden solidarizm (daya-

---

hâkimdir. (...) Türkçülük, Türk milletini yükseltmek demektir." Gökalp, *a.g.e.*, s. 180.

[58] Michael Billig, milliyetçiliğin esas gücünü "normal zamanlar"daki sıradan, gündelik, dikkat dahi çekmeyen, hatta "unutulan" sembollerden, alışkanlıklardan, söylemlerden, varsayımlardan aldığını savunur. Billig'e göre, ulusu ya da daha doğrusu ulus duygusunu sürekli bir biçimde yeniden üreten ve "kriz zamanları"nda bireylerin kendilerini ulus için feda etmelerini sağlayan zemin "banal milliyetçilik"tir. Michael Billig, *Banal Nationalism*, (Londra: SAGE Publications, 1995). Türk ulus-devletinin, devlet ve ulus gibi düşünen ve hisseden ulus-bireyleri veya ulus-özneleri nasıl yarattığına dair bir tartışma için bkz. Fethi Açıkel, "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi", der. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 4: Milliyetçilik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 117-139.

nışmacılık) ideolojisiyle ve bu meslek sahiplerinin farklı kültürlere değil tek bir seçkin Türk kültürüne ait olduğunu iddia eden milliyetçilik ideolojisiyle kapitalizme ve ulus-devlete entegre edilmeye;[59] böylece Türk gibi düşünen, duygulanan ve gururlanan Türkler olarak Misak-ı Milli'nin ve çalışkan, temiz, tutumlu beden-zihinler olarak Misak-ı İktisadi'nin parçası ve neferi yapılmaya çalışılmışlardır.

Bireylerin zihinlerini Türkleştirme politikasının en verimli uygulanabileceği alan doğal olarak eğitimdi. Genel olarak kültürel alanda ve özel olarak eğitim alanındaki tekelleşme ve merkezileşme, gerekçesi ve amacı "milletin duygu ve düşünce bakımından birliği"ni sağlamak olan 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla başlamıştır.[60] Böylece eğitim alanındaki fiili özerkliğin ve çokluğun sembolü olan medreseler kapatılmış, Osmanlı'nın son yüzyılına damgasını vuran ikili eğitim (seküler ve dini/merkezi ve yerel) sona erdirilmiştir. Aynı yıl hilafetin kaldırılmasıyla birlikte kurulan Diyanet İşleri Reisliği, o günden bugüne, hem dinler arasından sadece Müslümanlığı mezhepler arasından da Sünniliği kayırmış ve sadece Sünni Müslümanlığın kamusal görünürlüğünü garanti etmiş, hem de camilerde verdiği eğitim aracılığıyla Müslümanları Türkleştirmiştir. Böylece tıpkı okullar gibi camiler de Müslüman Türklük ilkesi etrafında düşünsel ve duygusal eğitim vermek üzere merkezileştirilmiştir.[61]

---

[59] Ziya Gökalp, farklı meslek ve zümrelerin "birbirinin lâzım ve mülzemi" olduğunu söyler ve mesleki ahlakları genel bir vatani ahlakın uzuvları olarak görür. Bkz. Gökalp, *a.g.e.*, s. 224, 267-271.

[60] İsmail Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 159.

[61] Yine aynı yıl kabul edilen Köy Kanunu'nun 2. Maddesi cami ve okulu köyün iki temel direği kabul etmiştir. Bkz. www.mevzuat.gov.tr/ MevzuatMetin/1.3.442.pdf (erişim tarihi: 28.04.2017).

Durkheim'ın vurguladığı üzere, modern eğitimin ikili bir yapısı vardır. Okulda bir yandan kişinin toplumsal sınıfına ve mesleki uzmanlaşmasına göre spesifik eğitimler verilirken, öte yandan bütün toplumu kesen, o toplumu bir ulus yapmak amaçlı ortak bir eğitim de verilir. Belli düşünce ve duyguları "bilinçlerde sabitleme", "zihinlere derinden tesir etme" amaçlı ortak eğitimi Durkheim şöyle tarif ediyor: "Toplum, ancak üyeleri arasında yeterli bir türdeşlik olursa hayatta kalabilmektedir: Eğitim, kolektif yaşam için gereklilik gösteren temel aynılıkları çocuğun ruhunda önceden sabitleyerek bu türdeşliği devam ettirip güçlendirmektedir."[62] Eğitim işte bu sabitleme yoluyla bireylerin içinde bir Türk varlığı ve Türklük *habitus*u yaratmıştır: Ortak düşünme, duygulanma, algılama ve görme biçimlerine sahip Türk bireyleri. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1927 Tüzüğünün 5. maddesi de buna vurgu yapar: "Vatandaşlar arasında en kuvvetli rabıtanın dil birliği, his birliği, fikir birliği olduğuna kani olarak Türk dilini ve kültürünü bihakkın yaymak ve inkişaf ettirmeyi esas kabul eder."[63] Milli Eğitim Bakanı Esat (Sagay) Bey ise 1931 yılında eğitimin amacını şöyle tarif ediyordu: "Türk mektebi, eline teslim edilmiş olan her Türk çocuğunu Cumhuriyet rejiminin psikoloji ve ideolojisini tamamiyle kavramış, Türk milleti ve Türkiye Cumhuriyeti için azami derecede faydalı bir Türk vatandaşı haline getirmeye mecburdur."[64] Özü itibariyle yapılmak istenen, tıpkı Fransa devletinin 1870-1914 arasında henüz kendilerini Fransız olarak görmeyen ve hissetmeyen köylülerden Fran-

---

[62] Émile Durkheim, *Eğitim ve Sosyoloji*, çev. Pelin Ergenekon, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), s. 53.

[63] Aktaran: İsmail Beşikçi, *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991), s. 81. Solidarizm ve milliyetçilik ilişkisine dair ayrıca bkz. İsmail Beşikçi, *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Programı (1931) ve Kürt Sorunu*, (İstanbul: Belge Yayınları, 1991).

[64] Aktaran: Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1988'e)*, (Ankara: AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1989), s. 365.

sız gibi konuşan, düşünen, duygulanan ve davranan Fransızlar yaratması gibi,[65] Müslüman Anadolululardan birer Türk yaratmaktı: Türk gibi konuşan, düşünen, duygulanan ve davranan bireyler. Okullardaki eğitim ve bu eğitimin uygulayıcıları olan öğretmenler, bu zihinsel fetih harekâtının askerleriydiler.[66] 1932'de kurulmaya başlanan Halkevleri ise eğitimi ve "halk terbiyesi"si okulların dışına da taşımıştı.[67]

Okullarda öğretilen bilgilenme, düşünme ve duygulanma biçimlerine genel şeklini veren eğitim ise ahlak eğitimidir. Burada ahlaktan, kişinin salt kendi maddi çıkarının ötesine giden ve kişinin kendi dışındaki insanları ve kurumları gözeten bir iyilik yapma, fedakârlık yapma ve duyarlılık kapasitesini ve bu insanlara/kurumlara yönelmiş bir ödev duygusunu anlıyorum. Bu anlamda ahlak, bir iyilik, fedakârlık ve duyarlılık dairesidir. Kimlere iyilik yapılmalıdır, kimler için fedakârlık yapılmalıdır ve kimlerin acılarına ve sıkıntılarına karşı duyarlılık gösterilmelidir? Aynı şekilde, kimlere iyilik yapılmamalıdır, kimler için fedakârlık yapılmamalıdır ve kimlerin acılarına ve sıkıntılarına duyarlılık gösterilmemelidir? Ahlak dairesi, kimlerin içeride ve kimlerin dışarıda olduğunu belirleyerek bu soruların cevabını verir. Türkiye'nin özgül tarihinde bu daireyi Türklük Sözleşmesi belirlemiştir. Sözleşmeye uymayanlara ve sözleşmenin dışında

---

[65] Köylülerin dil, düşünce ve duygu dünyalarının Fransızlaştırılmasına dair klasikleşmiş bir eser için bkz. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, (Stanford: Stanford University Press, 1976). Türkçe çevirisi için bkz. *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, çev. Çağdaş Sümer, (Ankara: Heretik Yayınları, 2017).

[66] Mustafa Kemal'in 1922'de sarf ettiği şu sözlerinin bu bağlamda önemli olduğunu, bunlara bir klişe olarak bakılmaması gerektiğini düşünüyorum: "Ordularımızın kazandığı zafer, sizin (öğretmenlerin) ve sizin ordularınızın zaferi için yalnız zemin hazırladı." Aktaran: Akyüz, *a.g.e.*, s. 375.

[67] Halkevleri için bkz. Alexandros Lamprou, *Nation-Building in Modern Turkey: The "People's Houses", the State and the Citizen*, (Londra: I.B. Tauris, 2015).

kalanlara karşı ahlaki bir yükümlülük yoktur, hatta bu insanlara karşı gösterilebilecek duyarlılıklar ve duygudaşlıklar örtük kurallarla yasaklanmıştır. 1926 yılında ilkokul dördüncü sınıf için yayımlanan bir ahlak kitabında, ulusal ahlakın aile metaforu üzerinden açıklanması burada söylediklerime iyi bir örnek oluşturuyor:

> Bir millet adeta bir aile demektir. Bunlar aynı iklimde otururlar, aynı hissi taşırlar. Aynı terbiyeyi alırlar. Müşterek vatanlarının muhafazası, müdafaası için aynı fedakârlığı yaparlar. Şu halde; içinde doğup büyüdüğümüz ev, nasıl bizim aile ocağımız ise üstünde yaşadığımız (vatan) da millet ocağımızdır. Milletin büyükleri bizim manevi babalarımız, analarımız, ağabeylerimiz, ablalarımız oldukları gibi bizden küçük olanlar da kardeşlerimiz demektir. Öyle ise milletdaşların hukukunu, malını şerefini muhafaza etmek için elimizden gelen fedakârlığı yapmalıyız. Çünkü ecnebilere karşı bir vatandaşın namusu, şerefi bizim müşterek namusumuz, şerefimiz demektir. Vatanın bir köşesine bir zarar gelse; bütün milletdaşlar onun acısını çekerler.[68]

Türklük Sözleşmesi'nin dışındakilere iyilikler yasaklanırken, kötülükler de bir ölçüde serbest bırakılır. Normalde, yani ahlak dairesinin içinde, yasak olan ve cezalandırılan kötülükler ahlak dairesinin dışındakilere yapıldığında cezasız kalabilmektedir, hatta konjonktüre göre bu kötülükler teşvik de edilebilmektedir. Bir başka deyişle, aynı eylem (diyelim bir cinayet, tecavüz, dayak veya linç) aynı ülkenin içinde kime yöneldiğine bağlı olarak cezalandırılmakta veya cezalandırılmamaktadır. Türkiye Devleti'nin tarihinde, kuruluşundan bugüne kadar, bunun sayısız örneği vardır.[69] Erken bir örnek için Ağrı İsyanı'yla ilgili 20 Tem-

---

[68] Aktaran: Füsun Üstel, *'Makbul Vatandaş'ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 164.

[69] Yakın bir örnek, 23.06.2016'da kabul edilen 6722 sayılı "Türk Silahlı Kuvvetleri Personel Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kan-

muz 1931'de kabul edilen 1850 sayılı kanuna bakılabilir: "Madde 1: Erciş, Zilan, Ayrıdağ havalisinde vuku bulan isyanla, bunu müteakip birinci umumi müfettişlik mıntıkası ve Erzincan'ın Pülümür kazası dâhilinde yapılan takip ve tedip [yola getirme, terbiye etme] hareketleri münasebetlerile 20 Haziran 1930'dan 1 Kânunuevvel 1930 tarihine kadar askeri kuvvetler ve Devlet memurları ve bunlarla birlikte hareket eden bekçi, korucu, milis ve ahali tarafından isyanın ve bu isyanla alakadar vak'aların tenkili emrinde gerek müstakillen ve gerek müştereken işlenmiş ef'al [fiiller, eylemler] ve harekât suç sayılmaz."[70] Fakat bu iyiye ve kötüye, içeriye ve dışarıya göre ceza farklılaşması sadece devlet ve yargı kurumu tarafından uygulanmaz, gündelik hayatta bireyler tarafından da uygulanabilir. Tanık olan kişi normal şartlarda karşı çıkacağı bir haksızlığa, haksızlığa uğrayan kişinin Türklük dairesinin dışında olduğunu öğrenmesiyle birlikte duyarsız kalabilir, hatta haksızlığa bizzat katılabilir.[71] Belki de en önemlisi, bu duyarsızlıklar ve ilgisizlikler gayri-ahlaki olarak görülmez ve kişinin vicdanını rahatsız etmez, çünkü kötülüğe uğrayan bu kötülüğü hak etmiş olarak görülür.

---

un"dur. Kanunun 12. maddesine göre, terörle mücadelede görevlendirilen askeri personelin görev sırasında işlediği iddia edilen suçların adli soruşturması, asker kişinin rütbesi ve görev yerine bağlı olarak, Başbakan'ın, Milli Savunma Bakanı'nın, İçişleri Bakanı'nın, Vali'nin ve Kaymakam'ın iznine tabi kılınmıştır. Bkz. *Resmi Gazete*, 14 Temmuz 2016.

[70] *Resmi Gazete*, 29 Temmuz 1931. Ayrıca bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 263.

[71] Burada, eğer savaşı ve barışı daha geniş anlamlarıyla düşünürsek, Durkheim'ın dikkat çektiği şu noktadan bahsediyorum: "Takip eden yaptırımı üreten eylemin esas doğası değil, eylemin onu yasaklayan kuralı ihlal etme olgusudur. Aslında, aynı eylem birebir aynı maddi sonuçla icra edildiğinde, bunun suç sayılıp sayılmayacağı, ortada bu eylemi yasaklayan bir kural olup olmamasına göre değişir. Kuralın varlığı ve eylemin onunla ilişkisi yaptırımı belirler. Bu nedenle cinayet, barış zamanlarında kınanan, savaş zamanlarında ise suç sayılmayan bir eylemdir." Émile Durkheim, *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Merve Elma, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), s. 57.

Devletin şiddet, ekonomi ve kültür/eğitim alanlarındaki araçları ve iktidarı tekelleştirmesi ve merkezileştirmesi sürecine paralel olarak, sembolik iktidar da tekelleştirilir ve merkezileştirilir. Sembolik sermaye, her türlü sermayeye (şiddet araçları, ekonomik araçlar, kültürel araçlar vb.) ve özelliğe olumluluk veya olumsuzluk atfetme gücüdür. Bir başka deyişle, devlet sembolik iktidarıyla neyin doğru neyin yanlış, neyin meşru neyin gayrimeşru, neyin değerli neyin değersiz, neyin güzel neyin çirkin, neyin ahlaklı neyin ahlaksız olduğunu söyleme gücüne, bu söylediğini dayatma gücüne ve en önemlisi bu söylediğini benimsetme gücüne sahiptir. Bourdieu bu anlamda devleti "sembolik sermayenin merkez bankası" olarak tarif eder: "Yani toplumsal dünyada dolaşımda olan tüm itibari değerler ile diplomalar, meşru kültür, millet, sınır kavramı ya da imla gibi fetiş olarak tanımlanabilecek tüm gerçekliklerin ortaya çıktığı ve teminat altına alındığı türden bir mekân."[72]

Bu bağlamda, devletin Anadolu'daki kültürler içinden bir kültürü ve buna paralel olarak diller içinden bir dili meşru ve değerli ilan etmesi Türk ulusunun, Türk bireyinin ve Türk ulus-devletin inşa sürecinde en hayati aşamalardan biridir.[73] Böylece kültür/dil piyasası tekleştirilir, birleştirilir; egemen kültüre ve meşru dile sahip olanlar ve asimile edilenler çeşitli maddi avantajlar/beklentiler elde ederler. Maddi avantajlar veya beklentiler arasında iş bulmak, işte yükselmek ve sınıf atlamak öne çıkmaktadır. Manevi avantajların en önemlisi, meşru kültürün parçası olmaktan dolayı kişinin benlik değerini ve öz-saygısını güçlendi-

---

[72] Pierre Bourdieu, *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 153-154.

[73] Dil politikalarının Türk ulusunun inşa sürecindeki önemine dair bkz. Yeşim Bayar, "The Trajectory of Nation-Building through Language Policies: The Case of Turkey during the Early Republic", *Nations and Nationalism*, c. 17, n. 1, (2011), s. 108-128.

ren gurur, üstünlük ve normallik duygularıdır. Tabii ödüller, imtiyazlar, beklentiler varsa, cezalar, dezavantajlar ve umutsuzluklar da vardır. Somutlaştırmak gerekirse, devlet sadece bir kültürü ve dili meşru kabul ederken, diğerlerini gayrimeşru, değersiz ve ilkel ilan eder. Bu diğer kültürlerin ve dillerin içinde kalan ya da kalmayı seçen kişi de böylece gayrimeşru, değersiz ve ilkel olarak görülmeye başlanır. Kendi kültürünün ve dilinin *kullanım değeri* kendi toplumsal çevresi içinde kısmen sürse de, *piyasa değeri* neredeyse sıfırlanır; çünkü o dille ne eğitim almak mümkündür ne de iş bulmak. Başka bir ifadeyle, gayrimeşru kültürün gayrimeşru kişisi, meşru kültür ve dil piyasasının dışında kaldığı ve kültürel sermaye ancak meşru kültürde biriktirilebildiği için, emek piyasasının da dışında kalır.[74] Sadece kendi dilini bilmek psikolojik bir cezayı da beraberinde getirir; çünkü o dil ilkellikle, kültürsüzlükle ve tarihsizlikle özdeşleştirilmiştir. Meşru kültür ve dil uygarlık demektir; gayrimeşru kültür ve dil ise barbarlık.

Dolayısıyla Türklük Sözleşmesi'nin getirdiği avantajlar sadece maddi boyutta düşünülmemeli. Belki maddi avantaj kadar önemli olanı manevi ya da psikolojik avantajdır; W.E.B. du Bois'un kavramıyla düşünürsek "psikolojik ücret"tir. Bu, Türk olanın veya Türklüğe geçen kişinin –ne kadar yoksul ya da eğitimsiz olursa olsun– Türklüğüyle gurur duymasıdır ve bu gurur, devletin ve akademinin yürüttüğü sistematik tarih çalışmalarıyla ve bu çalışmaların okul, ordu, medya ve cami aracılığıyla topluma aktarılmasıyla garanti altına alınmıştır. Böylece Türkler ve Türkleşenler, Türklerin kurdukları uygarlıklardan, Türklerin binlerce yıllık devlet kurma becerisinden, Türklerin savaşkanlığından, Türkçenin uygarlık-bilim dili oluşundan ve benzeri bü-

---

[74] Devlet ve ulus inşası ile resmi/meşru dil arasındaki ilişki için bkz. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson, (Oxford: Polity Press, 1991), s. 45-49.

tün mitoslardan gurur duymuşlardır. Bu bağlamda düşünülürse, 1930'larda gündeme getirilen ve neredeyse bütün uygarlıkların ve dillerin kökeni olarak Türkleri gösteren Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi bir istisna değil, sadece varolan tarihyazımının bilimsel düzlemde hiçbir şekilde savunulamayacak uç noktalara götürülmesidir, yoksa temel iddia, yani Türklerin kahraman ve uygar bir ulus oluşu, bugüne kadar sürdürülmüştür. Tarih/dil kurumları ve üniversiteler bu sürekliliğin kurumsal teminatı olmuşlardır.

Türklüğe bu övgünün, kendisini Türk olarak tarif etmeyen bir nüfustan bir Türk ulusu yaratmak, bireylerine özgüven aşılamak ve aynı zamanda Batı dünyasına ("dış dünya"ya) en az Batılılar kadar uygar olduğunu ispat etmek ihtiyaçlarından doğduğu kısmen doğrudur. Fakat bu övgü, aynı zamanda "iç dünya"ya yöneltilmiş bir aşağılamadır. Türk olan ne kadar övüldüyse, olmayan da dolaylı olarak o kadar aşağılanmıştır. Mahmut Esat (Bozkurt) Bey "Türk'ün en kötüsü, Türk olmayanın en iyisinden iyidir"[75] derken övgünün bu ikili yapısını da (birini yüceltirken diğerini aşağılayan) özlü bir şekilde ifade etmişti. Ayrıca bu aşağılama dolaylı olabileceği (Türkleri överek) gibi, doğrudan da olabilmektedir (Kürtleri aşağılayarak). En bilinen ve en çok etkide bulunan örnek, Kürtlerin devlet kurma becerisinin olmaması, Kürtçe diye bir dilin olmaması veya olsa bile bunun bir uygarlık-bilim dili olmaması gibi en eğitimli Türklerden dahi duyulabilecek söylemdir. Bu söylem, İsmail Beşikçi'nin ifadesiyle resmi ideoloji, "Kürtleri tarihinden utandırıp Kürtlüğü reddetmeleri ve Türkleşmeleri amacını taşımaktadır. Kendi tarihlerinden utanan, sıkılan Kürtlerin, Kürtlüğü reddedip Türkleşecekleri

---

[75] Aktaran: Uyar, *a.g.e.*, s.115.

varsayılmıştır."[76] Bu anlamda Türklük, Türk olanları gururlandırarak ve olmayanları da utandırarak inşa edildi.[77] İçişleri Bakanlığı tarafından 1930 yılında valiliklere gönderilen gizli bir yazıda, devletin Türk olmayan kültürlerin aşağılanması doğrultusunda ne kadar bilinçli hareket ettiğini, Türklüğün maddi ve manevi imtiyazlarla nasıl donatıldığını ve Türk olmayanın maddi ve manevi dezavantajlarla nasıl cezalandırıldığını, açık bir şekilde gösterir. Genelgenin bazı maddeleri şöyledir:

> 9. Türklüğe ve Türkçeye pay ve paye vermek, som Türklüğün ve özellikle Türkçe konuşmanın, yalnız şerefli olduğunu değil, maddeten kârlı olduğunu da kendilerine bifiil göstermek. (...) 12. Kıyafetin, şarkıların, oyunların, düğün ve toplum gelenek ve göreneklerinin de milliyet ve ırk hislerini daima uyanık tutan ve toplumları geçmişlerine bağlayan bağlar olduğu unutulmamalı; bundan dolayı lehçeyle birlikte bu gibi aykırı gelenekleri de fena ve zararlı görmek ve bilhassa kötü göstermek ve hiçbir surette rağbet edilmeyerek ve cesaretlendirilmeyerek adi ve ilkel özellikleri her vesileyle sergilenerek kötülenmeli ve ayıplanmalı, o lehçeyi konuşan zümrelere mensup kişilerin ve ailelerin isim ve lakaplarını Türkçeleştirmek, nüfustaki kayıtlarını ve künyelerini fırsat düştükçe düzeltmek.[78]

Türklük Sözleşmesi'nin dışındakilere yöneltilmiş fiziksel şiddet nasıl çoğu zaman cezasız kalıyorsa, aynı şekilde sembolik

---

[76] İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991), s. 78-79.

[77] Uygarlıkla, Batılılıkla, modernlikle özdeşleştirilen Türklüğün, Doğulu, vahşi, geri Kürt imgesine paralel olarak nasıl inşa edildiğine dair, bkz. İpek Demir, "Humbling Turkishness: Undoing the Strategies of Inclusion and Exclusion of Turkish Modernity", *Journal of Historical Sociology*, c. 27, n. 3, (Eylül, 2014), s. 381-401. İpek Demir bu çalışmasında, efendi (master) kimlik olarak inşa edilmiş ve kendini bu biçimiyle yeniden üretmeye devam eden Türklüğün, ne gibi yöntemlerle ve etkileşimlerle dönüşebileceğini de tartışıyor.

[78] Aktaran: Bayrak, *a.g.e.*, s. 150-151.

şiddet de cezasız bırakılmaktadır. Örneğin Ermenileri/Er-meniliği ve Kürtleri/Kürtlüğü aşağılamak çoğu zaman aşağılayan kişiye bir bedel olarak geri dönmez. Bu toplumsal/siyasal hayatın en yukarıdakileri için de geçerlidir, en aşağıdakileri için de. Ancak, Ermenilik ve Kürtlük sürekli aşağılanırken ve aşağılama hiçbir cezayla karşılaşmazken, Türklüğü aşağılamak her zaman en büyük suçlardan biri olmuş ve asla cezasız bırakılmamıştır.[79] Türklüğü fiziksel olarak şiddet araçları korurken, sembolik olarak da en başta yargı olmak üzere çeşitli devlet kurumları (diyanet, okullar, tarih ve dil kurumları gibi) korumuştur. Emperyal çoklu hukukun yerine ikame edilen ve hukukun merkezileştirilip tekleştirilmesiyle oluşturulan ulusal hukuk, Türklük Sözleşmesi içinde kalanları kayırırken dışında kalanları cezalandırmıştır.[80]

Devletin fiziksel şiddeti ve sembolik şiddeti nasıl tekelleştirdiğine, nasıl kullandığına ve iki tekelin nasıl ayrılmaz bir şekilde birlikte işlediğine dair en dramatik ve trajik örnek Dersim'de yaşandı. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren, bugüne dek süren, en önemli kaygılarından biri Kürdistan'ın kültürel ve ideolojik olarak genişlemesidir. Devlet bu genişlemeyi önlemek için *çekirdek Kürdistan*'ın kuzey ve batısına güçlü bir Türklük seti

---

79 "Türklüğü tahkir ve tezyif etme" suçunun 1926'da başlayan tarihi için bkz. Türkan Yalçın Sancar, *'Türklüğü, Cumhuriyeti, Meclisi, Hükümeti, Adliyeyi, Bakanlıkları, Devletin Askeri ve Emniyet Muhafaza Kuvvetlerini' Alenen Tahkir ve Tezyif Suçları (TCK.m.159/1- YTCK 301/1-2)*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2006).

80 Cumhuriyet tarihi boyunca Türklüğün, Türklerin ve Türk kültürünün hukuki metinler ve mahkeme kararları aracılığıyla sistematik olarak nasıl korunduğuna; Türk olmayan kişi ve kültürlerin sistematik olarak nasıl yok sayıldığına ve cezalandırıldığına dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Derya Bayır, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, çev. Ülkü Sağır, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017). Tıpkı Rousseau'nun söylediği gibi, sözleşmenin dışında olan veya kalan kişiler suçludan ziyade düşman olarak görülür. Modern devletin şiddet tekeli ile hukuk ve ceza arasındaki ilişkiselliğe dair teorik bir tartışma için bkz. Özkan Ağtaş, *Ceza ve Adalet*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

çekmeye, çekirdek Kürdistan'ı ise çeşitli araçlarla asimile etmeye çalıştı.[81] Devletin gözünde Kürdistan'ın genişlemesine en uygun bölge, coğrafi ve kültürel özellikleri/öz-günlükleriyle zapt ve asimile edilemeyen Dersim'di. 19. yüzyılın ikinci yarısından beri devletin merkezileşme politikasına direnmiş Dersimliler, aynı zamanda çok sayıda Ermeniye de kucak açarak soykırımdan kurtarmıştı. Şimdi de, siyasal/ideolojik olarak olmasa bile kültürel ve coğrafi olarak, Türklük Sözleşmesi'ne dahil olmuyordu. Ayrıca devletin gözünde Türklükleri gibi Müslümanlıkları da tartışmalıydı. Dolayısıyla Dersim, 1910'larda kısmen Ermenistanlaştığı gibi, 1920'lerde ve 1930'lar-da Kürdistanlaşabilirdi. Bu nedenle devlet kendisini iyice güçlü hissettiği 1930'larda Dersim sorununu halletmek üzere bürokrasi-içi tartışmaları artırdı, birçok gizli rapor yazdırdı ve 1930'ların ortasında, askeri harekât hazırlıklarının bir parçası olarak yasal düzenlemeler yapmaya başladı.

1934'de yasalaşan ve Türkiye coğrafyasını Türk kültürü ve ırkına bağlı olan ve bağlı olmayan olarak tasnif eden İskân Kanunu'yla asıl olarak Dersimliler ve kısmen de Trakya Yahudileri işaretleniyor; Türk kültürüne ait olmayan halkların yerinden edilip Türklerin arasına serpiştirilmesi, onlardan boşalan yerlere de Türklerin ve kolayca Türkleşebileceklerin yerleştirilmesi amaçlanıyordu. Kanunu hazırlayan komisyonun raporu, bir duygu ve

---

[81] Örneğin Başbakan İsmet Paşa 1935'te yazdığı bir raporda farklı bölgeler için şunları diyordu: "Bitlis, Hizan ve Mutki arasında suni olarak daima devlet kuvveti ile vücuda getirilmiş bir Türk şehri, Türk merkezidir. Yine ancak devlet tedbiri ile bir Türk merkezi olarak durabilir. (...) Bitlis olmasaydı bizim onu yaratmamız icap edecekti. (...) Az zamanda Erzincan'ın Kürt merkezi olmasıyla asıl korkunç Kürdistan'ın meydana gelmesinden ciddi olarak kaygılanmak gerekmektedir. (...) Van, Muş ve Erzincan ovaları Kürt yayılmasına açıktır. Van ve Erzincan'da acele olarak, Muş Ovası'nda tedricen, bir de Elazığ Ovası'nda kuvvetli Türk kitleleri vücuda getirmek zorundayız." Aktaran: Mehmet Bayrak, *Kürdoloji Belgeleri II*, (Ankara: Öz-Ge Yayınları, 2004), s. 402, 408, 412.

imtiyaz dünyası olarak Türklük ile kanun arasındaki bağlantıyı vurgulamıştır:

> Türkiye Cumhuriyeti devletinde Türk'üm diyen herkesin bu Türklüğü devlet için belli ve açık olmalıdır. Burada devlet, hiçbir Türk'ün Türklüğünden bir soluk işkillenmek istemez. Yalnız, devletin kanunlarından her türlü koruyuculuğu ve yararlılığı görerek, her Türk gibi, yurdun bütün iyiliklerini kazançlarını verimlerini bol bol almakla beraber, Türk duygusunu taşımaz gibi durmak işini bu kanun kökünden kesip atmıştır. (...) Bunları Türk Büyük Benliğinde yerleştirip eriterek, bir kardeş yurttaş varlığı yaratmak istemiştir.

İçişleri Bakanı Şükrü Kaya kanunla ilgili meclis görüşmelerinde Türklük ilkesini tarif eder: "Bu kanun tek dille konuşan, bir düşünen, aynı hissi taşıyan bir memleket yapacaktır."[82] 1935'de yasalaşan Tunceli Kanunu'yla ise Dersim'in adı değiştirildi ve yaklaşmakta olan askeri harekâtın yasal dayanağı hazırlandı. 1937-1938 Dersim harekâtları onbinden fazla Dersimlinin öldürülmesi ve bir o kadarının da sürülmesiyle bir soykırım biçimini aldı.[83]

Böylece, Türklük Sözleşmesi'ne o veya bu şekilde uymayan son bölge de askeri ve kültürel olarak fethedilmiş oldu. Dersim'de yapılanlar hakkında, Dersimlilerin başına neler geldiğini onların gözünden görmek, dilinden söylemek ve onlarla duygudaşlık kurmak, Türklük Sözleşmesi'nin 3. maddesi gereği, kesinlikle yasaklanmıştı. Bu çaptaki ve vahşilikteki bir fiziksel şiddeti meşrulaştıran ise, Dersimliyi vahşi olarak tanımlayan, onu tam anlamıyla insan olarak bile görmeyen sembolik şiddetti. Harekât böylece karar verici Türkler tarafından bir medenileştirme hare-

---

[82] Alıntılar için bkz. İsmail Beşikçi, *Kürtlerin Mecburi İskânı*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991), s. 111-129, 135, 146.

[83] Bkz. İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992).

kâtı olarak sunuldu.[84] Başka türlü bilmenin, algılamanın ve söylemenin Türklük Sözleşmesi'nin dışına çıkartılmak anlamına gelmesi, zaman içinde, bu çaptaki bir vahşetin medenilik olarak algılanması; bu çaptaki bir vahşetin, vahşete uğrayanların vahşiliğiyle açıklanması ve bu açıklamanın –sembolik şiddetin ve sembolik iktidarın bir sonucu olarak– makul bulunması sonucunu doğurmuştur.

Sonuç olarak, 1913'ten sonra yürürlüğe giren Müslümanlık Sözleşmesi'yle başlayan yeni bir devlet, ulus ve birey inşası, 1923'ten sonra Türklük Sözleşmesi çerçevesinde yürütülmüş ve 1938 Dersim harekâtıyla birlikte büyük ölçüde tamamlanmıştır. Bu süre zarfında devlet, teritoryal sınırları –Lozan'da uluslararası olarak da tanınan– belli bir toprak parçasında, şiddet ve vergilendirme araçlarını, kültürel/bilgisel sermayeyi ve sembolik iktidarı tekelleştirmiş; böylece bilgileri ve duyguları da merkezileştirmiş, alternatif bilgi ve duyguları yasaklamış, hatta bastırmış; ortak görme, algılama, düşünme, değerlendirme ve duygulanma biçimlerini insanların zihnine işleyerek ortak bilişsel ve duygusal yapılar/şemalar inşa etmiş, insanların içinde yaşadıkları dünyayı bir Türk olarak deneyimlemelerini sağlamış, yani onları Türk bireyleri yapmıştır.

---

[84] Bu konudaki klasik metinlerden biri için bkz. Naşit Hakkı Uluğ, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007 [1939]). Kitabın bütünü medenileştirme misyonu ve Dersim'de Türk devletinin inşa edilmesi üzerinedir. Bir örnek vermek gerekirse (s. 67): "Dersim'in bize bağlı olan kapısını Cumhuriyet, büyük imarcı ve medenileştirici kuvveti ile arkasına kadar açmış bulunuyor. (...) Cumhuriyet ordusunun süngüleri parlayıp, topları atıldığı zaman Dersim'deki onbinlerce mazlum insan hürriyetine, insanlık haklarına kavuştu; haydut zihniyeti son nefesini teslim etti. Ne mutlu Türküm diyene!" Türk basınının Dersim'e uygulanan şiddeti nasıl sunduğuna ve ne gibi yöntemlerle meşrulaştırdığına dair bkz. Taha Baran, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

Böylece Müslümanlık Sözleşmesi'nin ve Türklük Sözleşmesi'nin oluşumunu analiz ettiğim tarihsel sürecin sonuna gelmiş oluyoruz. Fakat Birinci Bölüm'ün sonunda belirttiğim gibi, bu tarih geçmişte kalan bir tarih değildir. Her gün ve her yerde çeşitli biçimlerde tekrarlanan; insanlar arası gündelik ilişkilere rengini veren; kurumların işleyişinden bireylerin performanslarına, bireylerin düşünüş-duygulanış biçimlerinden bedenlerini kullanım tarzlarına kadar şekillendirici nüfuzunu devam ettiren canlı bir tarihtir. Şimdi bu tarihle, yani Türk ulusunun/devletinin tarihsel ve toplumsal oluşumu ile bireylerin psikolojik oluşumu arasındaki ilişkiselliği, bireylerin zihinlerine ve bedenlerine odaklanarak analiz etmeye çalışacağım.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKLÜK İMTİYAZLARI, TÜRKLÜK PERFORMANSLARI, TÜRKLÜK HÂLLERİ

Türklük Sözleşmesi'nin kurumsal ve gündelik hayattaki şekillendirici gücünü anlama yolunun, bireylerin Türklük hâllerini, performanslarını; alanlar ve kurumlar içindeki varoluş ve eyleyiş tarzlarını; bireyler arasındaki Türklük etkileşimlerini ve Türk olmakla olmamak arasındaki farkın zihinlere/bedenlere nasıl işlediğini görmekten geçtiğini düşünüyorum. Bu nedenle kitabın bu bölümünde, Türklük Sözleşmesi'nin bireylerin görme, duyma, bilme, ilgilenme, duygulanma, davranma biçimlerini nasıl şekillendirdiğini; başka bir deyişle, bu biçimlerin tarihsel ve toplumsal olarak nasıl inşa edildiğini analiz edeceğim. Şu gibi soruları ortaya atıp tartışmak istiyorum: Kişi neden Türkleşir? Türklük imtiyazlarıyla Türkleşme arasındaki bağlantı nedir? Kişi nasıl Türkleşir? Sözleşmeye dahil olmak için ne gibi Türklük performansları ve Türklük stratejileri geliştirilir? Bunlar, belli bir toplumsal doğallık içerisinde nasıl Türklük hâllerine ve karakterine dönüşür? Kişi neyi nasıl görür neyi nasıl görmez, nasıl bilgilenir nasıl bilgilenmez, neyle ilgilenir neyle ilgilenmez, nasıl duygulanır nasıl duygulanmaz? Türklük zihne ve bedene nasıl işler? En

özel ve bireysel görünen bilgilenme ve duygulanma biçimleri ile en genel ve toplumsal olan arasındaki bağlantı nedir? Güncel olanla tarihsel olan arasındaki bağlantı nedir?

İlk olarak, Türklerin ve Türkleşenlerin neden ve ne gibi performanslar, stratejiler, hâllerle Türklük Sözleşmesi'ne katıldığı ve bu katılım dolayımı ve tarzıyla sözleşmeyi nasıl aralıksız bir şekilde yeniden ürettiği üzerine bazı düşünceler geliştireceğim. Bunu, kendi gözlemlerime de dayanan bir teorik çerçeve içerisinde yapmayı amaçlıyorum. Fakat Türklük Sözleşmesi'nin şekillendirici etkisi, sadece Türklerle ve Türkleşenlerle sınırlı değildir. Sözleşme-dışı bırakılmış ve kalmış bireylerin zihinlerini ve bedenlerini de şekillendirir. Sözleşmenin dışındaki kişi, durumunun bilinciyle, sözleşmeye uygun davranabilir; yer yer ve zaman zaman sanki sözleşmenin içindeymiş gibi yapabilir. Ayrıca sözleşmenin dışında olunduğuna dair bilgi, sözleşme-dışı kişinin bedenine çocukluğundan itibaren işlemeye başlar. Dolayısıyla bu bölümde, Türklük Sözleşmesi'nin sözleşme-dışı Gayrimüslimlerin ve Kürtlerin bireysel hayatlarını, davranış şemalarını ve kendilerini kamusal hayattaki sunma biçimlerini nasıl şekillendirdiğini de analiz etmeye çalışacağım.

Sözleşme-dışı Gayrimüslimlerin ve Kürtlerin hayat deneyimlerine bakmanın, sözleşme-içi Türklerin Türklük imtiyazlarını ve hâllerini daha iyi anlayabilmemizi mümkün kılacağını da düşünüyorum. Dışarıda olmanın nasıl bir şey olduğuna ve nasıl hissettirdiğine bakmak, içeride olmanın nasıl bir şey olduğuna ve nasıl hissettirdiğine dair tersten ipuçları verebilir. Bu kitapta sıkça kullandığım metaforla söylersem, bakışı suyun dışında olanlara çevirmek suyun içindeki hayatı anlamamızı kolaylaştırabilir ve suyun içinde olunduğuna dair bir bilinç yaratabilir. Aynı şekilde, imtiyazın nasıl bir şey olduğunu sadece imtiyaza bakarak anlamak zordur; çünkü imtiyazın varlığı, doğallaştığı ve normalleştiği ölçüde, imtiyaz sahibine çoğu zaman görünmez-

dir. Fakat imtiyazın yokluğu, acı verdiği ölçüde, imtiyazsız kişi tarafından hiçbir zaman unutulmaz. Dolayısıyla imtiyazsız kişinin ne türden imtiyazlardan yoksun olduğunu görmek, imtiyazlı kişinin ne türden imtiyazlara sahip olduğunu da gösterebilir. Son olarak, sosyolojik kategoriler olan sözleşme-içi ve sözleşme-dışı grupların görme, düşünme, duygulanma ve davranma biçimleri, tarihsel ve toplumsal bir ilişkisellik içinde birlikte oluşmuşlardır. Bu nedenle, sözleşme-dışı gruplara bakmak, bu ilişkiselliği de daha açık hâle getirebilir.

Başlamadan önce bir noktayı daha açıklığa kavuşturmak istiyorum. Bu bölüm okuyucuya birçok açıdan çok genel, spekülatif ve indirgemeci gelebilir; çünkü gerçekten de özgünlükleri bir kenara bırakıp, büyük ölçüde kavramsal düzeyde bir tartışma yürüteceğim. Sonuçta ortaya çıkan, zamana, mekâna, toplumsal sınıfa, ideolojiye ve bireye göre değişmeyen/farklılaşmayan, neredeyse donmuş ve hep aynı kalan bir Türklük tablosudur. Bu Türklük bir ideal-tiptir; farklı kurumsal, sınıfsal ve ideolojik ortamlarda yetişen ve bireyleşen Türklerin ortaklaştıkları görme, bilme, duygulanma, davranma, konuşma ve görmeme, bilmeme, duygulanmama, davranmama, konuşmama hâllerine dair bir soyutlamadır. Bu soyutluk ve genellik düzeyinin eksikliği ve zayıflığı açık; çünkü hiç kimsenin varlığı Türklüğe ve Türklük Sözleşmesi'ne indirgenemez, hiç kimsenin varlığının Ermeniliğe ya da Kürtlüğe indirgenemeyeceği gibi. Kişinin psikolojisi, karakteri, görme, duyma, bilme, duygulanma ve davranma biçimleri; etno-dinsel özelliklerinin/konumunun yanı sıra varoluşsal kaygıları, travmaları, içinde yetiştiği aile yapısı, ait olduğu toplumsal sınıf ve meslek grubu, aldığı eğitim, yaşadığı coğrafi mekân, hatta devraldığı genetik miras gibi çeşitli faktörlerin karmaşık etkileşimleriyle şekillenir. Dolayısıyla burada yapmaya çalıştığım şey, bu karmaşık süreci *Türklüğe indirgemek* değil, bu karmaşık sürece *Türklüğün nasıl etkide bulunduğu*na dair bir ana-

liz çerçevesi sunmaktır. Bununla birlikte, son bölümde Türklük krizini incelerken, ideal-tipteki değişimlere ve farklılaşmalara biraz daha eğilerek, ideal-tipin yarattığı sorunları kısmen de olsa bertaraf etmeye çalışacağım.

Türklük Stratejileri, Duyguları ve Düşünceleri

Türk olmak, belli şekillerde konuşmayı, düşünmeyi, görmeyi, bilgilenmeyi ve duygulanmayı öğrenmek demektir; çünkü Türklük Sözleşmesi'ne dahil olan ve dolayısıyla sözleşmeden faydalanmak isteyen kişilerden *belli şeyleri yapmak* anlamında bazı *pozitif performanslar* beklenir.[1] Bu performanslar, kişinin içinde bulunduğu toplumsal sınıfa, çalıştığı alan ve kuruma ve siyasal konjonktüre göre farklılaşır. Fakat herkesten beklenen sınıflarüstü ve ideolojiler-üstü temel bir performans da vardır: Türkçe

---

[1] Bu bölümdeki teorik çerçeveyi büyük ölçüde Bourdieu'nün kavramsal setinden esinlenerek oluşturdum. Fakat Türklüğün performatif niteliğiyle Judith Butler'ın vurguladığı toplumsal cinsiyetin performatifliği ("edimlerin stilize tekrarı") arasında bazı benzerlikler olduğu da düşünülebilir. Çünkü kadınlık gibi Türklük de doğuştan gelmez; Türklük icra edilir. Butler, "Toplumsal cinsiyetin performatif olduğu görüşüyle, toplumsal cinsiyetin iç özü addettiğimiz şeyin süregiden bir dizi edim üzerinden üretildiğini, bedenin toplumsal cinsiyetli stilizasyonuyla ortaya konduğunu göster[ir]." Performatif bir fenomen olarak cinsiyetle ceza arasındaki ilişkiyi de şöyle açıklar: "(...) toplumsal cinsiyetini doğru bir şekilde icra etmeyenleri de düzenli bir biçimde cezalandırırız. (...) toplumsal cinsiyet denen şey bir olgu değildir, zira muhtelif toplumsal cinsiyet edimleri toplumsal cinsiyet fikrini yaratır. Yani bu edimler olmasaydı toplumsal cinsiyet de olmazdı. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet, yaratılışını sürekli ve düzenli olarak gizleyen bir inşadır; münferit ve kutupsal toplumsal cinsiyetleri kültürel kurgular olarak icra etme, üretme ve sürdürme yönündeki kolektif sözleşme, bu üretimler ne kadar inandırıcıysa o denli gizli kalır. Anlaşmanın üzerini örten bir diğer unsur bunlara inanmamanın getirdiği cezalardır, böylece inşa bizi zorunluluğuna ve doğallığına inanmaya 'iter'." Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), s. 20, 229-230.

konuşmak. Dolayısıyla Türklüğün doğuştan gelen temel şartı Müslümanlıksa, öğrenilen temel şartı da Türkçe konuşmaktır. Bireyler en başta Türkçe konuşarak Türkleşirler ve Türklük Sözleşmesi'ne katılma şansına erişirler. Türk devleti 1920'lerden itibaren "Vatandaş Türkçe Konuş!" kampanyalarıyla vatandaşları Türkçeye davet etmiş ve Türkçe konuşmayanın Türk kabul edilmeyeceğini açıkça söylemiştir. Türkçe konuşmak bir yana, başka dilleri konuşmak da kimi zaman yönetmeliklerle ama çoğu zaman toplumsal kontrol mekanizmalarıyla yasaklanmıştır. Elbette bir dili konuşmak veya konuşmamak, basit bir teatral ya da performatif eylem değildir ya da en azından çoğu zaman değildir (ileride tartışacağım üzere, Türklük izlenimi yaratmak üzere bilinçli bir performans olarak da sergilenebilir, çünkü sahne arkasındaki "gerçek kişi"yi saklama imkânı sunar). Bir dili konuşmayı bırakan kişi eğer gerçekten bırakmışsa, yani sadece kamusal hayatta değil ama özel hayatında da o dili konuşmamaya başlamışsa, o dilde düşünmeyi ve duygulanmayı da bırakır. Artık yeni bir dilde düşünmeye ve duygulanmaya başlamıştır. Dolayısıyla dilsel geçiş, başka bir düşünce ve duygu dünyasına da geçiş yapmak anlamına gelir. Nitekim modern ulus-devletlerin tek dil üzerine yaptıkları vurgu, sadece kişilerin iletişimini kolaylaştırmak ve sadakatini ölçmek için değildir; asıl amaç, ortak görme, düşünme ve duygulanma şemaları yaratmaktır.[2] Başka bir şekilde söylersem, beklenen asıl performans belli şekilde konuşmak değil, belli şekilde görmek, düşünmek ve duygulanmaktır. Celal Nuri (İleri) Bey 1932 yılında Türklüğün şartlarını sıralarken, bu paragrafta dile getirilen düşünceleri özlü bir şekilde ifade ediyordu: "Türk olmak için şu şartlar vacip: 1. Türkçe bir ferdin

---

[2] Modern devletlerin inşası ve işleyişi ile duygu eğitimi, duygu denetimi ve duygu yönetimi arasındaki bağlantıya dair bir tartışma için bkz. Ann Laura Stoler, "Affective States", der. David Nugent ve Joan Vincent, *A Companion to the Anthropology of Politics*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), s. 4-20.

kendi dili olmalı; evinde, ailesi içinde Türkçe konuşmalı, Türkçe düşünmeli, (...) rüyasında Türkçe sayıklamalı, bir not tutarsa Türkçe tutmalı, 2. İster din hususunda lâkayd yahut serbest düşünür, dinsiz, münkir olsun, Müslüman neslinden gelmeli yahut ihtida etmiş bulunmalı, bilhassa resmi dini Müslümandan başka bir şey bulunmamalı."[3] Dolayısıyla 1928 yılında Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmesinin, Türkçe dışındaki dillerde eğitim, yayın ve konuşma yasağı getirilmesinin ve Türkçenin diğer dillerden arındırılmasının temel amaçlarından biri, bir düşünce ve duygu eleği oluşturarak, bazı düşünce ve duyguları dışarıda bırakmak ve içeriye sadece belli düşünce ve duyguları almaktır. Sözcük dağarcığı aynı zamanda düşünce ve duygu dağarcığıdır.

Türklüğün konuşma, görme, bilgilenme, düşünme ve duygulanma biçimleri kişiye maddi ve manevi avantajlar sunan, kişinin toplumsal hayatın çeşitli alanlarında yer edinebilmesini ve yükselebilmesini mümkün kılan kaynaklardır. Bu kaynaklar farklı alan ve kurumlarda, yani farklı yatırım alanlarında yükselmek isteyen kişi tarafından birer sermaye olarak kullanılabilirler. Fakat buradaki kritik nokta, kişinin bu yatırımları rasyonel hesaplamalara giderek yapmamasıdır. Söz konusu olan daha ziyade kişinin neredeyse karakteri olmuş, içselleştirilmiş Türklük hâlleri ve stratejileridir. Bu hâller/stratejiler, Türklük *habitus*u olarak, evde ebeveynin ve akrabaların söyledikleriyle ve beden dilleriyle, okullarda, camilerde ve orduda verilen eğitimle, mahalledeki sosyalleşmeyle, iş hayatında çalışılan kurumun rol ve

---

[3] Celal Nuri İleri, *Devlet ve Meclis Hakkında Musahabeler*, (İstanbul: Emre Yayınları, 2007 [1932]), s.78. İleri, Türklüğün üçüncü şartı olarak ırksal bir nitelik de ekler: "Sarı veya siyah insan cinslerinden bariz alâmetleri olmamalı." Türklük tahayyülünün ırkçı bileşenlerini, antropoloji disiplininin Türkiye'deki gelişimi üzerinden inceleyen bir çalışma için bkz. Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi (1925-1929)*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007).

performans beklentileriyle, iktidar ilişkilerine/hiyerarşilerine dair teorik olarak herkeste olan bir bilgi ve sezgiyle kazanılır.

Pierre Bourdieu strateji nosyonuyla, kişinin belli bir alanda izlediği ve –o alana uyum sağlamasıyla oluşmuş sistematik yatkınlıkları/eğilimleri (*habitus*) sayesinde– belli düzenlilikler gösteren, içselleştirildiği ölçüde de bilinçdışı olan bir eylem hattını kasteder. Her alanda farklı bir sermaye türü egemendir. Örneğin siyasette sosyal sermaye, ekonomide ekonomik sermaye ya da akademide kültürel-bilimsel sermaye öne çıkabilir. Her alanın ve alanlar içindeki kurumların kendilerine has yer edinebilme ve yükselebilme kuralları vardır. Dahası, her alan aynı zamanda bir mücadele alanıdır; alandaki farklı aktörler ve toplumsal konumlar o alanın kuralları içinde birbirleriyle mücadele ederler, alanın kontrolünü kazanmaya çalışırlar. Bu anlamda alan, kendine özgü bir oyunun oynandığı bir sahadır. Aktörler, birbirleriyle rekabet etseler de, oyunun kuralları üzerinde mutabıktırlar ve oyunun bilgisi ve sezgisine sahiptirler. İşte kişi, bu oyun bilgisi ve sezgisiyle, çıkarı ve beklentileri olduğu o alana yatırım yapar, o alanda belli bir eylem hattı izler.[4] Strateji, *habitus* ve oyun gibi kavramların aralıksız yapılan bir rasyonel kâr/zarar hesabını imlemediğini tekrar vurgulamak istiyorum. Söz konusu olan, kişinin içinde bulunduğu, yaşadığı ve çalıştığı alanlarda, oyun alanlarında, kendisini "sudaki balık" gibi hissetmesidir: "Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar."[5] Bu anlamda, toplum ve birey karşı karşıya olan, birbirlerinden bağım-

---

[4] Pierre Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, çev. Filiz Öztürk, Büşra Üçar, Mustafa Gültekin ve Aslı Sümer, (Ankara: Heretik Yayınları, 2016), s. 41-42; Pierre Bourdieu, *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, (Ankara: Heretik Yayınları, 2014), s. 163-164.

[5] Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, *Düşünümsel bir Antropoloji için Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 116-118.

sız, birbirlerine karşı mücadele eden birimler değildir. Kendine özgü olan, öznel olan ya da böyle görülen ve görülmesi istenen birey, toplumsallaşmış bir beden ve öznelliktir ("edinilmiş yatkınlıklar, bedende cisimleşmiş yapma ve etme biçimleri"[6]), yani toplumun varoluş biçimlerinden biridir.

Bourdieu'nün kavramlarıyla düşünürsek, içinde çalışılan alan ve kurumların işleyişlerine ve rol beklentilerine uyum göstermek, kişilerin Türkleşme sürecinde, yani bir Türk gibi düşünebilmeyi, duygulanabilmeyi ve görebilmeyi öğrenme süreçlerinde kritik bir işlev görür. Şüphesiz ki her yerde olduğu gibi Türkiye'de de her alan ve kurumun kendine has kuralları var ve bunlar diğer alanlarınkinden farklılaşır. Örneğin ekonomi alanının belli davranış kuralları vardır. Bu alan içinde hareket eden insanlardan belli davranış kalıplarına riayet etmesi, bu alanlarda imzalanan veya üzerinde anlaşılan sözleşmelere uyması beklenir. Aynı şekilde gazetecilik, doktorluk, akademisyenlik, hukukçuluk vb. gibi meslek alanlarının kendilerine özgü ahlakları, yani belli çalışma ve davranış kuralları vardır. Sadık kalınan normlar ise mesleğin niteliğine bağlı olarak daha evrensel ya da daha yereldir. Bir alan diğer alanlardan (özellikle devlet alanından) ne kadar özerkse, kurallarının da o kadar kendine özgü ve aynı zamanda evrensel olduğu iddia edilebilir. Diyelim ordu teşkilatının ahlaki normları daha yerelken, hukukçuluk, doktorluk, akademisyenlik ve gazetecilik mesleklerinin normları daha evrenseldir.

Ne var ki, spesifik meslek kurallarının ve meslek bilgisinin yanı sıra her alanın kendine özgü Türklük kuralları ve bilgisi de vardır. Yani her bir alanın oyununda Türklük kritik bir ağırlığa sahiptir ve Türklük yatkınlıkları olmayan kişi o oyunu oynaya-

---

[6] Bourdieu, *Sosyoloji Meseleleri*, s. 35-36.

maz. Çeşitli meslek alanlarına girmenin, bu meslek gruplarında barınabilmenin ve yükselebilmenin temel şartı da Türklüktür. Başka bir şekilde söylersem, bir kuruma girmek için belli bir asgari Türklük sermayesine sahip olmak şarttır; girdikten sonra ise, o alan ve kuruma özgü Türklük beklentilerini karşılamayı ve Türklük sermayesini geliştirmeyi bilmek gerekir. Bu Türklük beklentileri ve beklentilere karşılık geliştirilen Türklük sermayesi, belli şeyleri belli tarzlarda yapmayı ve belli şeyleri belli tarzlarda yapmamayı, belli şeyleri hep yapmayı ve belli şeyleri hiç yapmamayı kapsar. Buna, aşağıda tartışacağım gibi, belli bilgilenme/bilgilenmeme ve belli duygulanma/duygulanmama biçimleri de dahildir. Kişi, özetle, alanda var olabilmek ve yükselebilmek (oyunu iyi oynayabilmek) için kazanılmış Türklük stratejileri, yatkınlıkları ve eğilimleri sayesinde belli eylem hatları izler. Örneğin bir yargıçtan adil olması ama aynı zamanda da bir Türk olarak karar vermesi; bir gazeteciden cesur olması ama aynı zamanda da bir Türk olarak haber yapması, bir akademisyenden bilimsel bakması ama aynı zamanda da bir Türk olarak bilim yapması beklenir. Bu meslek gruplarındaki çoğu insan da gerçekten böyle davranır. Ahlak dairesinin ve Türklük Sözleşmesi'nin dışında bırakılanların/kalanların lehinde kararlar verilmez, haberler yapılmaz, kitaplar yazılmaz; lehine davranmamak ve duygudaşlık kurmamak bir yana, sık sık da sözleşme-dışı kişiler hiç yokmuş gibi yapılır.

Elbette kişiden, Türklüğe indirgenemeyecek biçimde, içinde bulunduğu farklı toplumsal yapılara ve toplumsal çevrelere göre farklı roller beklenir. Örneğin aynı kişi çocuk, koca, baba, arkadaş, vatandaş ve akademisyen rolü oynayabilir. Bütün bu rollerin ayrı birer sözcük dağarcığı, ahlak kodu ve duygu repertuarı vardır. Başka bir deyişle, kişiden aidiyet hissettiği her alan ve ortamda, o alan ve ortamın kurallarına göre konuşması, davranması ve duygulanması beklenir. Bu beklentiler, sözcük dağarcık-

larının, ahlak kodlarının ve duygu repertuarlarının içselleştirilmesiyle birlikte bir karaktere dönüşürler. Bu anlamda, kişinin içinde bulunduğu alan ve ortam sayısı kadar karakteri olduğu (farklı benlik sunma biçimleri) ya da karakterinin bu farklı rollerin bir sentezi olduğu söylenebilir.[7]

Fakat bütün bu farklı karakterleri, rolleri, sözcük dağarcıklarını, ahlak kodlarını, duygu repertuarlarını kesen ortak bir Türklük karakteri, sözcük dağarcığı, ahlak kodu ve duygu repertuarı da vardır. Carl Gustav Jung'un etimolojik olarak maske anlamına gelen *persona*'yı "kişinin nasıl görünmesi konusunda bireyle toplum arasında varılan bir uzlaşma" olarak tanımlamasından yola çıkarak, Türklük karakterini Türklük Sözleşmesi içinde oluşmuş bir mutabakat olarak görebiliriz. Ne var ki, Türklük maskesi/rolü karakter veya *persona* hâline geldiği ölçüde maske olmaktan çıkar, kişinin kendi bireyselliği ve öznelliği olarak görülür. Jung da buna işaret ediyordu: "Bireyselliği taklit eden ve hem başkalarını hem de kişinin kendisini (...) o kişinin bireysel olduğuna inandıran bir maske."[8] Sözleşme-dışı kişilerin Türklük maskesi ise, yine sözleşmenin gereği olarak takılır, fakat bilincinde olarak takıldığı için bir karakter hâline gelmez.

Türklük, bir meta-rol ve meta-perspektif olarak, farklı kurumların ve kişiliklerin birleştirici ilkesidir. Örneğin, kurumların en özeli ve en mahremi olarak görülen aileye bakıldığında, çocukların Türklük eğitimi alması, Türklük sermayesiyle donatılması ve hayata öyle hazırlanması Türklük Sözleşmesi'nin ebeveynlerden ve özellikle de "aile reisi" olan babadan beklediği bir

---

[7] Kurumsal beklentiler ve bireysel karakter arasındaki ilişkiye dair şu klasik sosyoloji metnine bakılabilir: Hans Gerth ve C. Wright Mills, *Character and Social Structure: The Psychology of Social Institutions*, (San Diego: A Harvest/HBJ Book, 1953).

[8] Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), s. 181.

roldür. Aile reisi, aile fertlerinin Türklük Sözleşmesi'ne göre davranacağını, bileceğini, göreceğini ve duygulanacağını garantiye almakla mükelleftir. Bu anlamda baba, okulda öğretmenin devlet otoritesiyle yaptığını, aile içinde patriarkal otoritesiyle yapar. Aileden devam edersek, aşk ve evlilik ilişkilerinin de Türklük Sözleşmesi'ne göre yaşanması beklenir. Çocuklardan Türklük Sözleşmesi'ne uyan birine âşık olması ya da öyle biriyle evlenmesi beklenir. Sözleşmenin dışında gerçekleşen aşk ve evlilik ilişkileri aile reisini, üyelerini ve ilişkinin taraflarını çeşitli biçimlerde zor durumda bırakabilir. Bu nedenle soyut aile sözleşmeleri ve somut evlilik sözleşmeleri (nikâh) ile Türklük Sözleşmesi arasında uyum gözlenir.[9] *Mahrem ve özel* olarak görülen aile alanı, bu anlamda hiç de öyle değildir. Kamusal hayat Türklük Sözleşmesi sayesinde mahrem ve özel alana da girer, duyguların

---

[9] Nikâh sözleşmesi ile Türklük Sözleşmesi arasındaki bağlantıları düşünen bu değerlendirmeden farklı olarak, Kemal Karpat, farklı etnik kültürlerden gelen Anadolu Müslümanlarını birleştiren en önemli faktörlerden birinin ortaklaştıkları aile yapısı olduğunu düşünür. Karpat'a göre, Müslüman aileler kendi aralarında evlilik yaparlarken diyelim bir Fransız ailesiyle birleşmek istemezler. Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri,* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), s. 17. Evren Dayar, Antalya'ya göçmüş Giritli Müslümanların uzun süre sadece kendi aralarında evlendiğini göstererek, Karpat'ın bu tezini eleştirir. Evren Dayar, "Antalya'da Girit Göçmenleri: Göç, İskân ve Siyaset", *Toplumsal Tarih,* n. 279, (Mart 2017), s. 64-73. Karpat'ın söylediğine benzer bir şeyi 1910'lu yıllarda Gökalp de söylemişti: "bir Türk, kızını bir Araba, bir Arnavuda, bir Kürde, bir Çerkeze tezviç edebilir, fakat katiyen bir Finlandiyalıya, bir Hıristiyan Macara tezviç etmez; bir Budist Moğolun, bir şamanî Tunguz'un kızını da İslam yapmadan alamaz." Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", *Kitaplar 1,* der. Şevket Beysanoğlu vd., (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 48. Gökalp 1923'te ise ailenin benim burada tartıştığıma benzer bir işlevini de vurguluyordu: "Aileler bu içtimai uzviyetin [millet, vatan] hücreleri, mesleki zümreler ise uzuvlarıdır." Ziya Gökalp, "Türkçülüğün Esasları", *Kitaplar 1,* der. Şevket Beysanoğlu vd., (İstanbul: Yap Kredi Yayınları, 2007), s. 269.

en özeli olarak görülen aşk duygusuna, kurumların en mahremi olarak görülen aile kurumuna kadar şekillendirici işlevini gerçekleştirir.[10] Kamusal ve özel alanları entegre eden temel ilkelerden biri Türklüktür.

Kişinin karakteri kendisinden beklenen belli şeyleri yapma anlamındaki *pozitif performanslar*la şekillendiği kadar belli şeyleri yapmama anlamındaki *negatif performanslar*la da şekillenir. Pozitif performanslar içselleştirilen *yapma etme biçimleri* olarak nasıl *pozitif Türklük hâllerin*e dönüşüyorsa, negatif performanslar da aynı şekilde *yapmama etmeme biçimleri* olarak *negatif Türklük hâllerin*e dönüşür. Daha somut söylersem, Türklük belli görme, duyma, bilgilenme, duygulanma hâlleri olduğu kadar belli görmeme, duymama, bilgilenmeme ve duygulanmama hâlleridir. Kişiliği ve yapma etme biçimleri Türklükle şekillenen insan, belli şeyleri sürekli görürken, belli şeyleri hiç görmez; belli şeyler hakkında sürekli bilgilenirken belli şeyler hakkında hiç bilgilenmez; belli şeyler hakkında sürekli duygulanırken belli şeyler hakkında hiç duygulanmaz. Kişinin çoğu zaman farkında olmadan yaşadığı bu negatif Türklük hâllerinin, Türklük Sözleşmesi'nin altsözleşmeleri olarak kavramsallaştırabileceğimiz duygusuzluk sözleşmesi ve bilgisizlik sözleşmesi tarafından şekillendirildiğini düşünüyorum.

Bireyler, genellikle duygularını ve duygusuzluklarını bireyselliklerinin ve öznelliklerinin bir yansıması olarak görme eğiliminde olsa da, duygular ve duygusuzluklar asıl olarak tarihsel ve toplumsal bağlamlarda şekillenir. Belirli bir coğrafyadaki ve zamandaki toplumsal/etnik güç ilişkilerine ve eşitsizliklerine

---

[10] Ailenin "mahremiyeti"ne ulus-devletin nasıl girdiğine dair bir tartışma için bkz. Etienne Balibar, "Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji", E. Balibar ve I. Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), s. 128-130.

bağlı olarak oluşurlar; devlet tarafından denetim altına alınırlar veya denetimsiz bırakılırlar. Türkiye Müslümanlarının duygu repertuvarı ve dağarcığı da belli bir kendiliğindenlik ve yataylıkla oluşmuş; kendisini Müslümanlık Sözleşmesi'nde ifade etmişti. Müslümanlık duygularıyla kurulan yeni devlet ise, yukarıdan dayattığı Türklük Sözleşmesi'yle birlikte hem kendisi merkezileşmiş hem de Müslümanların duygu repertuvarını/dağarcığını merkezileştirmiş ve bir ölçüde daraltmıştı. Bu merkezileşme ve daraltmayla birlikte ortaya çıkan duygusuzluk sözleşmesine göre sözleşme-dışı kalan Gayrimüslimlerle ve gayri-Türk Müslümanlarla duygudaşlık kurulmayacak, onlara karşı ahlaki yükümlülükler ve ahlaki duygular hissedilmeyecek, onlara yapılan haksızlıklarla, hukuksuzluklarla, baskılarla, katliamlarla ilgilenilmeyecektir. Aslında burada söz konusu olan, sözleşme içi ile dışı arasında duygusal sınırlar çizen bir ahlak dairesi oluşturmaktır. Sınırın içindekilere yönelik hissedilmesi gereken duygular önce bir ahlaki yükümlülüğe ve zaman içinde de bir ahlaki alışkanlığa dönüşürken, sınırın dışındakilere yönelik hissedilmemesi gereken duygular da bir duygusuzluk hâli olarak alışkanlığa dönüşür. Sınırın içindekilere şefkat duyulur, yardım edilir ve onların haklı olduğu düşünülür; sınırın dışındakiler ise haksızdır ve haksızken haklıymış gibi yapan insanlara öfke duyulur.

Sözleşme dışındakilere yönelik ahlaki duyguların yokluğu anlamındaki duygusuzluk-ilgisizlik hâli o kadar yaygındır ki, devletin veya kurumların genellikle herhangi bir önlem alması dahi gerekmez. Sözleşme-içi biri, sözleşme-dışı birinin durumuyla ilgili duygulandığında ise kontrol ve uyarı mekanizmaları çalışmaya başlar. Örneğin devlet 1935 yılında, "Bedia diğer adı Tırvanda ismindeki Ermeni karısına" yardım eden ve koruma sağlayan Kuşadası'nda görevli bir polis memurunun "milliye-

ti"nin araştırılmasını talep etti.[11] Polis memuru hakkındaki bu araştırmanın bence iki anlamı var: Birincisi, benzer şeylerin o polis ve başka polisler tarafından tekrarlanmamasına dair bir uyarıdır, duyguları hizaya çekme ve denetim altına alma girişimidir. İkincisi ise, bunu yapan bir polis memurunun Türk olmayabileceği, "başka bir milliyet"ten olabileceği şüphesidir. Şüphe duyulmasının nedeni, durumun çok istisnai bir durum olmasından, yani normalde bir Türk polisinin böyle şeyler yapmamasından kaynaklanır. 1926'da yasalaşan Memurin Kanunu'nda memur olmanın birinci şartının Türk olmak olması ve memurların sicil kaydında milliyetinin ve mezhebinin belirtileceğinin hükme bağlanması örneği üzerinden tekrar düşünürsek, kurumların Türklük performansı beklentisiyle çalışanların duygu dünyası arasındaki bağlantı açık bir şekilde somutlaşır.

Spesifik bir Türk polisiyle ilgili olan bu anekdot, sosyolojik açıdan düşünüldüğünde tekilliğinin ötesinde bir anlama sahiptir. Çünkü nasıl bir Türk polisin bir Ermeni kadına koruma sağlamaması bekleniyorsa, sözgelimi bir Türk yargıcın da bir Ermeniyi korumaması ve bir Türk tarihçinin Ermeni meselesiyle ilgilenmemesi, ilgilense bile Ermenilerle değil, Müslümanlarla duygudaşlık kurarak ilgilenmesi beklenir. Türk polisinde olduğu gibi, normalde Türk yargıç ve tarihçi beklenildiği gibi davranıp duygulanır. Eğer olur da bir Türk yargıç veya tarihçi beklenildiği gibi davranmazsa ve duygulanmazsa, o zaman uyarı, kontrol veya ceza mekanizmaları devreye sokulur. Fakat bu tarz duygusal uyumsuzluklar nadirdir; çünkü Türklük duyguları ve duygusuzlukları Türklerin büyük çoğunluğu tarafından iyi bir şekilde öğrenilmiş ve içselleştirilmiştir.

---

[11] Aktaran: Soner Çağaptay, *Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?*, çev. Özgür Bircan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), s. 128.

Duygusuzluğun, aşağıda bilgisizlik konusunda da tartışacağım gibi, pasif bir duygusuzluk olduğu da düşünülmemelidir. İnsanlar, ahlak dairesi dışındakilere yönelik ahlaki duygular besleme, yani ahlak dairesini genişletme potansiyeline de sahiptir. Bu potansiyel varolduğu ve aynı zamanda tehlikeli bir potansiyel olduğu için, kişi bu tarz duygulardan kaçmak üzere çeşitli duygusal stratejilere başvurabilir, o tehlikeli duygunun kendi duygu repertuarına girmemesi için belli duygu hatları izleyebilir.[12] Bu noktada şu sorular sorulabilir: Türklük duyguları ne yapar ve ne işe yararlar? Türklük duygusuzlukları ne yapar ve ne işe yararlar?

Özetle, toplumsal olarak inşa edilen Türklük duyguları ve duygusuzlukları, bireylerin kurucu bir öğesi olmuş, ulus ve ulus-devlet bireyin içinde yaşar hâle gelmiştir. Bu anlamda, Norbert Elias'ın düşünüşü ve araştırma gündemi takip edilerek, Türk ulus-devletinin sosyo-oluşumuyla Türk bireylerin psiko-oluşumu arasındaki bağlantılar, yani Türk ulus-devletinin kurumsal inşası ile Türk bireyinin duygusal inşası arasındaki ilişkisellik, duygu tarihi ve duygu sosyolojisi çalışmalarının konusu olabilir.[13] Örneğin şu türden sorulara cevap aranabilir: Türk devleti-

---

[12] Farklı duyguların toplumsal ve kültürel kökenlerine ve ne gibi stratejiler barındırdığına dair felsefi (aynı zamanda da popüler) bir tartışma için bkz. Robert C. Solomon, *Duygulara Sadakat: Hislerimiz, Gerçekte Bize Ne Anlatıyor?*, çev. Funda Çoban, (Ankara: Nika Yayınevi, 2016).

[13] Norbert Elias, modern devletin şiddet ve mali araçlarını tekelleştirmesi ve merkezileştirmesiyle birlikte insan davranışlarının, dürtülerinin ve duygularının nasıl denetim altına alındığını ve bu denetimin zaman içinde bireylerde nasıl bir iç-denetim ve iç-zorlamaya dönüştüğünü anlatır. Bireylerin psiko-oluşumunu devletin sosyo-oluşumu bağlamında inceler. Kitabında geliştirdiği ve spesifik bir tarihsel süreci incelemek için kullandığı sosyo-analiz ve psiko-analiz yöntemlerinin Türkiye'nin duygular tarihini incelemek için de faydalı olabileceğini düşünüyorum. Bkz. Norbert Elias, *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, c. 1, çev. Ender Ateşman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011); Norbert

nin sınırların içindeki şiddet tekelini ve diğer iktidar kaynaklarının tekellerini ele geçirmesi, sınırların içindeki duygular üzerinde nasıl bir denetleyici ve şekillendirici etki yarattı? Devletin duygu denetimi, zaman içinde bireylerde nasıl bir iç-denetime ve iç-zorlamaya dönüştü? Bireylerin psikolojisi ve duygularıyla Türklük Sözleşmesi arasında ne türden bağlantılar var?

Duyguların tarihini ve sosyolojisini, düşünce tarihi ve bilgi sosyolojisinden ayrı düşünmek mümkün değildir; çünkü bilgilenme ve bilgilenmeme biçimleri ile düşünme ve duygulanma biçimleri arasında doğrudan bir ilişki var. Duygular kişinin nasıl ve ne konuda bilgilendiğiyle şekillenirler ama aynı zamanda da bilginin nasıl algılanacağını ve işleneceğini belirlerler. Başka bir deyişle, kişi yakıcı bir bilgiyi görmezden gelerek de duygusuz kalabilir, o yakıcı bilgiyi hâlihazırda varolan bir duygusuyla diyelim öfkesiyle işleyip ciddiye almayarak da duygusuz kalabilir. Dolayısıyla, bilgiyle duygu arasındaki ilişki düşünüldüğünde, Türkiye'de duyguları düzenleyen duygusuzluk sözleşmesi ile bilgileri düzenleyen bilgisizlik sözleşmesi arasında yakın bir bağ vardır.

Bilgisizlik sözleşmesi sözleşme-dışı bırakılmış ya da kalmış kişi ve gruplara dair bilgilenmeyi ve bilgi üretmeyi yasaklamıştır. Bu tarz bilgileri ortaya çıkarabilecek özelliklere ve çıkarmasını gerektirecek meslek ahlaklarına sahip medya ve akademi alanları, bilgisizlik sözleşmesinin sürdürülmesinde özellikle hayati bir işlev görmüşlerdir. Bu alanlar, sözleşme-dışı kişi ve gruplarla çok uzun süre hiç ilgilenmediler; ilgilendiklerinde ise o kişi ve grupların perspektifiyle değil, Türklük Sözleşmesi perspektifiyle ilgilendiler. Örneğin, Türk ulus-devletinin 1915'i inkâr politikası akademide de yansımasını bulmuş ve akademi ya Ermeni

---

Elias, *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, c. 2, çev. Erol Özbek, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

meselesi hiç yokmuş ve yaşananlar hiç yaşanmamış gibi yapmış ya da Ermeni meselesini devletin ve Türklük Sözleşmesi'nin gözünden görmüş, öyle analiz etmiştir. Aksini yapmak, yani Ermeni meselesini Ermenilerin perspektifinden görmeye çalışmak ve öyle analiz etmek kesinlikle yasaktır. Fakat yasak, gücünü asıl olarak şiddet ve ceza tehdidinden değil; yasağı bireylerde, diyelim akademisyenlerde, bir tür iç-yasaya dönüştürmüş olmasından alır.

Kürt meselesine dair de benzer bir dinamik işledi. Türk ulus-devleti, M. Malmîsanij'in tasnifiyle söylersem, Kürt tarihi ve kültürü üzerine özerk bir alan olarak Kürdoloji'nin ortaya çıkışını yasaklarken, Kürtlerin aslında Türk olduğunu ve Kürtçe diye bir dilin olmadığını savunan anti-Kürdoloji çalışmalarını teşvik etmiş, fakat öte yandan, varolduğunu gayet iyi bildiği Kürt meselesini çözebilmek için, Kürtlere ve Kürdistan'a dair daha gerçekçi ama gizli belgeler üretmiştir (gizli Kürdoloji).[14] Sonuç olarak, Türkiye akademisi –birkaç istisna dışında– 1990'ların sonlarına kadar Ermeni ve Kürt meseleleriyle ilgili devletten bağımsız bilgi üretmedi; Türkiye tarihini ve toplumunu Ermeni ve Kürt meseleleri yokmuş gibi analiz etti. Dolayısıyla, devlete, topluma ve bireye dair ürettiği bilgiler ve perspektifler kaçınılmaz olarak sınırlı, eksik ve zayıf kaldı.

İki temel sosyal bilim olan tarih ve sosyoloji disiplinlerinin Türkiye'deki serüvenine bakıldığında, bu disiplinlerin bilgisizlik ve duygusuzluk sözleşmeleri çerçevesinde kurulduğu ve geliştiği görülür. Bu disiplinler, 1910'lardan başlayarak Müslümanlık ve Türklük sözleşmelerinin inşası süreçlerinde tarihsel, sosyolojik, teorik bilgi sağladılar; sözleşme-dışı insan ve grupları yok

---

[14] M. Malmîsanij, "Anti-Kürdolojiden Kürdolojiye Giden Yol ve İsmail Beşikçi", der. Barış Ünlü ve Ozan Değer, *İsmail Beşikçi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 65-85.

saydılar, sözleşmenin sorgulanmasına olanak tanıyacak bilme biçimlerini görmezden geldiler ve sözleşme-içi bireylerin belli tarzlarda görmeleri, bilmeleri ve duygulanmaları için seferber oldular. Türk tarihçiliğinin kurucu isimlerinden Yusuf Akçura buna işaret etmişti: "Tarih, bağlı bulunduğumuz insan toplumunun belli zaman ve alanda çıkarını sağlayacak bilgi, düşünce ve duygu verebileceği için önemlidir."[15] Türkiye'de tarihçilik Türklerin tarihini araştırmış ve Osmanlı ve Türkiye'nin tarihini Türklük perspektifi, bilgisi ve duygusuyla yazmıştır. Bundan her tarih çalışmasının Türklüğü övmek ve büyütmek üzere yazıldığını kast etmiyorum. Sayısız tarih eseri ilk bakışta gayet evrensel, bilimsel, tarafsız ve nesnel bulunabilir, milliyetçi bir perspektiften yazılmamış gibi durabilir. Buradaki kritik nokta, Türklük Sözleşmesi'nin yasakladığı konularda yazılmamış olmasıdır. Dolayısıyla, Türklük Sözleşmesi'nin yasakladığı konulara girmeyen her tarih eseri, Türklük Sözleşmesi'ni yeniden üretti. Uzun 20. yüzyıl Türkiye tarihçiliğine ve önde gelen tarihçilere bu açıdan bakılırsa, bunun genel bir kural olduğu hemen görülecektir.

Ziya Gökalp'in kurumsallaştırdığı sosyoloji ise 1910'lardan itibaren kimlerin tasfiye kimlerin asimile edileceğini, Müslümanlar arasında var olan duyguların nasıl bir tutkal görevi görebileceğini ve yeni duyguların nasıl yaratabileceğini göstermesiyle Türkiye'de baştan itibaren milli bir bilim olarak doğmuş, temin ettiği teorik ve bilgisel sermayeyle ilk önce Müslümanlık Sözleşmesi sonra da Türklük Sözleşmesi'nin bilimsel ayağı olmuştur.[16] Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, sosyolojinin ulusu yoktan ya da sıfırdan yaratmamış olmasıdır. Gökalp ve Türk sos-

---

[15] Aktaran: Enver Ziya Karal, "Önsöz", Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), s. 3.

[16] Türk sosyolojisinin 1940'lara kadarki tarihi için bkz. Levent Ünsaldı ve Ercan Geçgin, *Sosyoloji Tarihi: Dünya'da ve Türkiye'de*, (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), s. 213-267.

yolojisi, Müslümanların ortak beklenti, çıkar ve duyguları üzerinden bir toplumsal sözleşme modeli önermişti, zaten bu model de başarısını gerçekçiliğine borçluydu.[17]

Fakat sosyolojinin işi burada bitmedi. Müslümanları Türkleştirmenin yolunu, yani sadece bir Müslüman gibi görmekle, bilmekle ve duygulanmakla yetinmeyip bir Türk gibi de görmeleri, bilmeleri ve duygulanmalarını sağlamanın yolunu da göstermek gerekiyordu. Burada devreye, Gökalp'in Durkheim'ı takiben bazı duygu ve düşünceleri zihinlerde sabitleyecek bir "uygulamalı sosyoloji" olarak gördüğü eğitim devreye girecekti. Taha Parla'nın özetlediği gibi, "Gökalp, bilimsel bir disiplin olarak tanımladığı sosyolojiyi sadece toplumun bilimi değil, aynı zamanda toplum için bir bilim olarak da görmektedir: Sosyolojinin bulguları, daha sağlıklı bir toplum oluşturmak üzere uygulamaya konabilir. Örneğin eğitimin toplumsal işlevi, bireyleri toplumsallaştırmak ve ulusal kolektif vicdanda yeralan ahlâksal ve kültürel normları içselleştirmelerini sağlamaktır. Böylece 'bireysel kişi' bir 'toplumsal kişi'ye dönüşür ve eğitim sayesinde daha zengin bir 'kişilik' kazanır."[18]

Ne var ki, yukarıdaki alıntıda sıkça kullanılan toplum ve toplumsal kavramları bir açıdan yanıltıcıdır; çünkü Türkiye'de sosyoloji kelimenin gerçek anlamıyla bir toplumbilim olmamıştır, temel analiz nesnesi toplum değildir. *Toplumun bütünü* içindeki karmaşık ve girift ilişkilerle ve çelişkilerle ilgilenmez, sadece *ulusun bütünü* içindeki karmaşık ve girift ilişkilerle ilgilenir. Tarihçi-

---

[17] Gökalp, sosyoloji biliminin bir insan grubunu millet yapan rabıtanın "terbiyede, harsta, yani duygularda iştirak" olduğunu ispat ettiğini söyledikten sonra milleti şöyle tarif eder: "Millet, lisanca, dince, ahlâkça ve bediîyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Türk köylüsü onu 'dili dilime uyan, dini dinime uyan' diyerek tarif eder." Gökalp, "Türkçülüğün Esasları", s. 184.

[18] Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, yay. haz. Füsun Üstel ve Sabir Yücesoy, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), s. 103.

likle ilgili söylediğim gibi, sosyoloji alanında da her sosyologdan Türk ulusunun nasıl yaratılacağına dair eserler beklenmez. Nitekim sosyologların da çoğu Türklükle ilgilenmez; kentleşme, gecekondulaşma, göç, köy sosyolojisi, sanayileşme, sınıflar arası ilişkiler ve çelişkiler vb. gibi çok çeşitli konularla ilgilenirler. Sosyologlardan beklenen, *ulusun içindekilerle* belli şekillerde ilgilenmeleri değil, *ulusun dışındakilerle* ilgilenmemeleridir. Dolayısıyla sosyoloji, Türklük Sözleşmesi'nin dışında kalan toplumla ilgilenmez ve bu toplum parçası yokmuş gibi yapar. O toplum parçasıyla ancak o toplum parçasını yok saymak üzere ya da o toplum parçasının ulusa nasıl asimile ve entegre edileceği hususlarında ilgilenmiştir. Bu nedenle Türkiye'de sosyoloji *toplumbilim* olarak değil *ulusbilim* olarak doğmuş ve öyle de gelişmiştir.

Sonuç olarak Türkiye'de bir sosyolog, bir meseleyi incelerken bir sosyolog olarak değil, bir Türk sosyoloğu olarak inceler. Analizinin içeriği ve yöntemi sosyologluğu kadar Türklüğüyle de belirlenir. Benzer şeyler diğer sosyal bilim disiplinleri için de söylenebilir. Türkiye'de iktisat Türk iktisadı olarak gelişmiş, ortaya iktisatçılar değil Türk iktisatçıları çıkmış; siyaset bilimi Türk siyaset bilimi olarak gelişmiş, ortaya siyaset bilimciler değil Türk siyaset bilimcileri çıkmış; antropoloji Türk antropolojisi olarak gelişmiş, ortaya antropologlar değil Türk antropologları çıkmış; psikoloji Türk psikolojisi olarak gelişmiş, ortaya psikologlar değil Türk psikologları çıkmıştır. Fakat disiplin kurucusu ve açıkça Türk milliyetçisi olan bilim insanlarının aksine,[19] çoğu bilim insanı böyle olduğunu ve böyle baktığını bilmez. Bir meseleye bakarken veya bakmazken, örneğin bir sosyolog olarak baktığını veya

---

[19] Daha II. Meşrutiyet yıllarında iktisat ve sosyoloji Türkçüler tarafından özü itibariyle matematik ve kimya gibi gayri-milli bilimler olarak görülmüş, evrensel oldukları için eleştirilmişti. Oysa her iki bilim de milli olmalıydı ve öyle de kurumsallaştırıldı. Zafer Toprak, *Türkiye'de "Milli İktisat" (1908-1918)*, (Ankara: Yurt Yayınları, 1982), s. 29.

bakmadığını varsayar; bakışını gerektirecek kadar önemli bir sosyolojik mesele vardır ya da yoktur. Dolayısıyla ilgi alanlarının ve ilgilenmediği alanların kendi bireysel karakteriyle/tercihleriyle ve bilimsel perspektifiyle belirlendiğini varsayar. Bakışının ve bakmayışının ve analizine neyi katıp neyi katmadığının disipliniyle değil de Türklüğüyle ilgili olabileceği aklına dahi gelmez. Türkiye akademisinde neden bazı konularla çok ilgilenilirken bazı konularla hiç ilgilenilmediği entelektüel olarak sorgulanmadığından (bu tip soruları sorabilecek kişiler genellikle akademiye alınmazlar, alınsalar bile ya tasfiye edilirler, ya hizaya çekilirler ya da ideolojik ve taraflı olarak görülüp yok sayılırlar, marjinalleştirilirler), yani *(b)ilgi sosyolojisi* yapılmadığından, akademisyenlerin kendilerine dair öz-imajları (bilimsel, nesnel, çıkarsız, yetkin vb.) yara almadan sürdürülebilmektedir.

Ermeni ve Kürt meselelerine dair 2000'li yıllara kadar, bazı istisnalar hariç tutulmak üzere, kapsamlı ve sistematik bir bilgi üretimi olmadığı için ortada bu meselelere dair gerçekten de yoğun bir bilgisizlik vardır. Dolayısıyla bilgi olmadığı için bilgisiz kalındığı düşünülebilir. Fakat bilgisizlik çoğu zaman bu kadar pasif değildir, yani bilgi olmadığı için bilgisiz kalınmıyordur. Türklerin çoğu, bu meselelere dair sözlü bir şekilde duydukları ya da yazılı bir şekilde okudukları dağınık bilgilerden çeşitli psikolojik mekanizmalarla kaçarlar; en kötü ihtimalle o bilgiye öfke duyarlar ya da en iyi ihtimalle o bilgiyi ciddiye almazlar. Yani bilgi olmamasından kaynaklanan pasif bir bilgisizlikten ziyade varolan bilgiden kaçan aktif bir bilgisizlik olduğu da düşünülebilir.[20] Bu aktif bilgisizliğin nasıl işlediği en iyi şekilde aydınlarda, bunlar arasında da özellikle evrenselci aydınlarda gözlemlene-

---

[20] Bilgisizlik ve inkâr stratejilerine dair sosyolojik bir tartışma için bkz. Eviatar Zerubavel, *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, (Oxford: Oxford University Press, 2007).

bilir. Evrenselci aydınların bilgiden kaçış mekanizmaları özellikle ilginçtir; çünkü ideolojileri gereği belli bir devletin ve belli bir ulusun işlediği suçlara karşı (özellikle de o devlet ve ulus kendi devletleri ve ulusları olduğunda) ya da belli bir halkın uğradığı zulme karşı hassas olmaları, o konularda bilgi üretmeleri ve bilgi yaymaları beklenir. Fakat Türkiye'nin tarihine baktığımızda, Marksizm (enternasyonalizm), İslamcılık (ümmetçilik) ve hatta Kemalizm (Aydınlanmacılık) gibi evrenselci ideolojilere aidiyet hisseden aydınların Ermeni ve Kürt meselelerine dair bilgi üretmedikleri gibi varolan bilgilerden de sıklıkla kaçtıkları görülür. Bu kaçış evrenselcilikleriyle kâğıt üstünde çelişse bile elzemdir; çünkü eğer o bilgilerden kaçılmasa ve o bilgiler ciddiye alınsa, evrenselci aydınlar olarak o bilgiyi yaymakla mükellef olacaklar, bu da Türklük Sözleşmesi ve onun alt-bileşeni bilgisizlik sözleşmesinin dışına çıkmaları sonucunu doğuracaktır.[21] Ayrıca bir bilgiyle yüzleşmek o bilgiyle ilgili bir duyguya kapılma riskini de içerir, yani bilgilendiğiniz durumla ilgili bir duygudaşlık kurma riskini içerir, bu da sadece bilgisizlik sözleşmesinin değil duygusuzluk sözleşmesinin de dışına çıkabileceğiniz anlamına gelir. Diğerlerine yönelik duygudaşlığın ötesinde, Ermenilere ve Kürtlere yapılanlarla ilgili kendine yönelik suçluluk, sorumluluk ve utanç gibi ahlaki duygular gelişebilir, bu duygular da berabe-

---

[21] Taner Akçam, bu kitapta kullandığım kavramsal çerçeveye benzer bir biçimde, solcu ve demokrat kesimlerin Ermeni meselesiyle uzun süre ilgilenmemiş olmalarını "zımnî suskunluk anlaşması"yla açıklar. Fakat kanımca bu suskunluk anlaşmasının nedenlerini yeterince açık ve açıklayıcı bir şekilde tartışmaz. Akçam'a göre suskunluğun temel nedeni, Ermeni meselesinin "Türk ulusal kimliği"ne "zorla dışarıdan dayatıldığı"na dair inanç ve bu dayatmaya olan tepkidir. Akçam'ın bu tezini kendi kişisel hikâyesi üzerinden analiz ettiği ve kendisinin en yakın arkadaşları tarafından bile nasıl dışlanıp yalnızlaştırıldığına dair bir anlatım için bkz. Taner Akçam, *Ermenilerin Zorla Müslümanlaştırılması: Sessizlik, İnkâr ve Asimilasyon*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), s. 15-47.

rin-de sözleşme-dışı insanlara yönelik belli ahlaki yükümlülükler getirebilir. Dolayısıyla bütün bu bilgiler ve duygular tehlikelidir; beraberlerinde öldürülme, hapsedilme, işten atılma veya dışlanma gibi yöntemlerle cezalandırılma riskini taşırlar. Evrenselci aydın bu risklerle yüzleşmemek ve sözleşme-dışı kalmamak için bilgiden kaçar.[22]

Fakat bu kaçışın evrenselci aydında utanç ve suçluluk gibi duygular yaratmaması gerekir, aksi takdirde evrenselci aydın öz-saygısını yitirirdi. Öz-saygıyı sürdürmek için belli düşünsel stratejiler geliştirir ve düşünce hatları izler. Örneğin, karşılaştığı bilgiyi ciddiye almaz, çünkü o bilgi ciddiye almayı hak edecek gerçek bir bilgi değildir; *çıkarsızlar* tarafından ortaya konulmuş değil, *çıkarcılar* tarafından manipüle edilmiş bir bilgidir. Böylece bir Marksist, Kürtleri milliyetçi olmakla ya da emperyalizmin maşası olmakla eleştirebilir ve itham edebilir, dolayısıyla kendisi evrenselci (enternasyonalist) ve çıkarsız kalırken, karşıdaki ezilen sınıfları ayrıştıran bir milliyetçi ve çıkarcı olabilmektedir. Bir İslamcı, Kürtleri kavimci olmakla, ümmeti bölmekle eleştirebilir, itham edebilir, dolayısıyla kendisi evrenselci (ümmetçi) ve çıkarsız kalırken, karşıdaki kavimci ve çıkarcı olabilmektedir. Bir Kemalist, Kürtleri gerici ve feodal olmakla eleştirebilir, itham edebilir, böylece kendisi evrenselci (aydınlanmacı, ilerici) ve çıkar-

---

22 Burada elbette evrenselciliğin kendisini değil, kimi aydınlar tarafından bir kaçış veya savunma mekanizması olarak kullanılmasını eleştiriyor ve analiz ediyorum. Fakat özellikle sosyalistler arasından evrenselciliği bir kaçış mekanizması olarak kullanmayan ve kullanmadığı ölçüde evrenselciliğe daha çok yaklaşan aydınlar da çıkmıştır. Aydın kategorisini kısmen terk edip sosyalist devrimci siyasete baktığımızda ise, Türklük Sözleşmesi'ne karşı çıkanların ve bu nedenle büyük bedeller ödeyenlerin daha da fazla olduğunu görürüz. Ne var ki, kişinin Türklük Sözleşmesi'ne karşı çıkmış olması, mutlaka kendi Türklük hâllerini fark etmesi ve Türklüğü geride bırakması anlamına gelmez. Bütün bu meseleleri Beşinci Bölüm'de daha ayrıntılı ele almaya çalışacağım.

sızken, karşıdaki gerici ve çıkarcı olabilmektedir.[23] Sonuçta karşıdakiler milliyetçi, kavimci, gerici ve çıkarcı olduğundan, onlar tarafından sunulan bilgi de ciddiye alınmaz. Bu anlamda, karşıdakini suçlamak, karşıdan gelen bilgiden kaçmak için kullanışlı bir düşünsel hat sağlar. Ayrıca bu hattı kullanan kişi, karşıdakinin Kürt veya Ermeni olduğu için böyle konuştuğunu ve düşündüğünü varsayar. Kendisi bir Marksist ya da bir İslamcı olduğu için böyle düşünüyorken, karşıdaki bir Kürt ya da Ermeni olduğu için böyle düşünüyordur. Kendi Türklüğünün farkına varmamak, karşıdakinin Kürtlüğüne ve Ermeniliğine dair işlek bir radar geliştirmeyle paralel işleyen bir süreçtir. Bu sayede kişi, karşıdakini sınıf siyaseti değil de kimlik siyaseti izlemekle ya da ümmet siyaseti değil de kavim siyaseti izlemekle eleştirebilir.

Bütün bu düşünsel hatlar belli gerçeklerden kaçmanın düşünsel yolları olarak işlev görürler. Fakat evrenselci kaçış yolları olduğu için, soylu görünme becerisine de sahiptirler. Aynı

---

[23] Mesut Yeğen, Türk devletinin Kürt meselesini gericilik, eşkıyalık, emperyalizmin güdümündeki bölücülük ve bölgesel geri kalmışlık olarak tarif etmesini Marksist anlamda ideolojik bir çarpıtma olarak değil, Foucaultcu anlamda bir söylem olarak analiz eder ve bu söylemin arkeolojik bir okumasını yapar. Yani devlet, ideolojik bir anlatıyla gerçekliği inkâr etmiyordur; belirli bir tarihsellik ve kurumsallık içinde oluşan modernleşmeci, merkeziyetçi, milliyetçi ve otoriter bir söylemsel kuruluşun içinden bakarak, meseleyi gerçekten de böyle algılıyor ve bu nedenle böyle konuşuyordur. Yeğen, bilinçli ve bilen özne ile dışsal gerçeklik olan nesne arasındaki alışıldık ayrımı reddeder. Özne nesneyi, kendi iradesi dışında oluşmuş ve neredeyse içine doğduğu, onun dışında düşünüp konuşamadığı tarihsel bir söylem aracılığıyla görür. İdeolojiler üstü bir söyleme olan bu vurgu, farklı sınıflardan ve ideolojik aidiyetlerden gelen Türk bireylerin ve öznelerin, kendilerine özgü olarak gördükleri düşünme ve duygulanma biçimlerinin aslında Türklükleriyle belirlenmiş olduğuna dair analizime belli açılardan yakındır. Fakat elinizdeki kitap, devlet söylemine değil, devlet ve bireyler arasındaki sözleşmeye, sözleşmenin nasıl inşa edildiğine ve sözleşme içinde ("oyunun içinde") kalmaya ve sözleşmeye girmeye yönelik geliştirilen bireysel stratejilere ve performanslara (eylemsel, düşünsel ve duygusal) odaklanıyor. Bkz. Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

zamanda evrenselci aydınlar, bu kaçışın arkasındaki güçlü çıkarları gizleme ve kendilerini çıkarsız gibi sunma becerisine de sahiptirler. Buna sözleşme-dışında kalanları inandıramasalar bile, sözleşme-içindekileri (ve en önemlisi kendilerini) inandırırlar. Yani bu düşünsel stratejiler bilinçli bir şekilde kullanılmaz. Kaçışın gerçek ve sahih bir niteliğe kavuşması için arkada utanç ve suçluluk gibi duygular bırakmaması gerekir. Bu nedenle kaçış bilinçli değildir. İçselleştirilmiş ve doğruluğundan emin olunan düşünsel stratejiler ve hatlarla; bu düşüncelerin kişinin içinde bulunduğu sosyal ve kurumsal çevre tarafından sürekli onaylanmasıyla ve asla sorgulanmamasıyla güvence altına alınmıştır. Ayrıca bu stratejiler ile hatlar, ancak kişinin kendisi hakkındaki yoğun bir bilgisizlikle sürdürülebilir. Evrenselci aydın, düşüncelerinin arkasında bir çıkar olduğunu ve düşüncelerinin Türklük Sözleşmesi ve Türklüğüyle şekillendiğini bilmez. Kendisinin gerçekten evrenselci ve çıkarsız olduğunu, düşüncelerinin inancı ve ideolojisiyle oluştuğunu düşünür. Bu nedenle, örneğin Marksist bir aydın, Kürt devletinin kuruluşuna çeşitli Marksist veya Leninist ilkeler ve düşünceler ileri sürerek karşı çıkabilir ve bu karşı çıkışında Türklüğün etkili olabilmiş olma ihtimali aklına dahi gelmeyebilir. İslamcı bir aydın, Filistinli bir çocuğun İsrail askerine attığı taştan bir Müslüman olarak gururlanırken bir Kürt çocuğunun Türk askerine attığı taştan bir Türk olarak dehşete düşebilir, ama bu iki duygu arasındaki farkı Türklüğünün belirlediğini, başka bir deyişle Yahudiye karşı Müslümanken Kürde karşı Türk olduğunu düşünemez.

Bu içselleştirilmiş ve sözleşmenin içindekiler tarafından sorgulanmayan haklılık ve doğruluk hâli ise, evrenselci aydında kaçınılmaz olarak *paternalist bir aura* yaratır. Kendisinin gerçek Marksizmi veya İslamcılığı temsil ettiğinden emindir, karşısındaki ise Ermenilikle defolu bir Marksist ya da Kürtlükle defolu

bir İslamcıdır; kendisi soğukkanlı bir düşünceyi temsil ederken, karşıdaki duygusaldır ve duygularla hareket ettiğinin bilincinde bile değildir. Kendisi hakkındaki bilgisizliği, kendisini bilginin ve aklın cisimleşmiş hâli olarak görmesine ve üstten bakan öğretici bir havaya bürünmesine yol açar. Evrenselci aydın bu sayede düşünsel ve duygusal konforunu sürdürebilir. Fakat bütün bunların kaçınılmaz bedeli olarak, Türkiye'nin kurumsal, ideolojik ve sınıfsal yapısını ve kendisi dâhil bireylerin psiko-oluşumunu yetkin bir şekilde analiz etmekten ve sözleşme-dışı ezilenleri kendi evrenselci ideolojisine/siyasetine ikna etme gücünden de feragat etmiş olur.

Bu olası düşünsel ve siyasal bedellerden kurtulmanın bir yolu, bireysel görünen duyguların toplumsallığını araştıran duygu sosyolojisi çalışmaları gibi, bireysel görünen düşüncelerin ve bilgilerin de bilgi sosyolojisini yapmaktır: Kişinin düşünceleri ve bilgileri/bilgisizlikleri ile toplumsal ve etnik konumu arasındaki ilişkiselliği ortaya çıkarmak; düşüncelerin ve bilgilerin/bilgisizliklerin arkasındaki çoğu zaman bilincinde olunmayan maddi/manevi çıkarlar üzerinde düşünmek.[24] Tabii, daha önce belirttiğim gibi, duygular, bilgiler ve düşünceler arasındaki sınırlar belirsizdir ve bunlar birbirleriyle sürekli etkileşim halindedir. Bir düşünceyi belli bir duygudan ayırmak, bir duyguyu belli bir bilgiden ayırmak ya da bir bilgisizliği belli bir duygudan ayırmak çoğu zaman kolay değildir. Dolayısıyla, Türklüğün bütünsel bir analizi, duygular, düşünceler ve bilgiler arasındaki bu etkileşimi ve ilişkiselliği gözetmeyi, duygu sosyolojisi ile bilgi sosyolojisini bir arada düşünmeyi gerektiriyor.

---

[24] Karl Mannheim'ın klasikleşmiş eserinin bu konularda düşünmek isteyenler için hâlen faydalı olduğunu düşünüyorum. K. Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, çev. Louis Wirth ve Edward Shils, (San Diego: A Harvest Book, 1936).

Gayrimüslimler ve Türklük

Türklük, belli bir dil, düşünce, duygu ve davranış dünyası olmanın yanı sıra aynı zamanda Türklük Sözleşmesi çerçevesi içinde oluşmuş bir maddi ve manevi imtiyaz dünyasıdır. Türklüğün bu iki dünyası, yani belli konuşma, düşünme ve duygulanma biçimleri olması ile bir imtiyazlar seti olması, ilişkisellik içerisinde birlikte oluşmuşlar ve birbirlerini aralıksız olarak yeniden üretmişlerdir. Bu bağlantı şöyle açıklanabilir: Türk ve/veya Türkleşmiş birey, Türk olmayan, olamayan ve Türkleşmek istemeyen bireye kıyasla toplumsal hayatın bütün alanlarında, devletin ve sözleşmenin garanti ettiği üzere, avantajlı ve imtiyazlıdır. Türklükte ve Türk olmakta iş bulma, güvenli yaşama, sınıf atlama, gururlanma, haklılık, normallik gibi *pozitif çıkarlar* ve işten atılmama, güvenliksiz yaşamama, utanmama, dışlanmama, haksız ve anormal olmama gibi *negatif çıkarlar* vardır. Türklüğün potansiyel imtiyazlarını gerçekleştirip pozitif ve negatif çıkarlara dönüştürmenin yolu Türkleşmekten geçer. Diğer bir deyişle, bir Türkten beklendiği şekillerde konuşma, düşünme, duygulanma ve davranma Türklüğün bir imtiyazlar seti olmasıyla yakından ilgilidir çünkü o şekillerde konuşulursa, düşünülürse, duygulanılırsa ve davranılırsa Türklüğün reel ve potansiyel imtiyazlarından yararlanılabilmektedir. Ne var ki, belki ilk bakışta paradoksal görülebilecek bir şekilde, Türk ve/veya Türkleşmiş kişi avantajlı ve imtiyazlı yaşadığını bilinçli olarak bilmez; çünkü Türklük bir normdur ve normallik duygusunu beraberinde getirir. Bu anlamda, erkekliğin, heteroseksüelliğin veya Beyazlığın nasıl kendilerine özgü normativiteleri varsa, Türklüğün de bir normativitesi vardır. Öyle konuşmak, düşünmek, duygulanmak ve davranmak normaldir; anormal olan, öyle konuşmamak, düşünmemek, duygulanmamak ve davranmamaktır. Ayrıca kişi imtiyazlı

olduğunu bilmek de istemez; çünkü böyle bir bilgi, hem imtiyazın tadını çıkarmayı zorlaştırır hem de imtiyazı, duyulabilecek suçluluk duygusu nedeniyle, riske atar.

Türkler, Türklüğün konuşma, düşünme, duygulanma ve davranma biçimlerini eğitim, sosyalleşme, performans ve stratejilerle içselleştirmiş oldukları ölçüde, bu biçimleri Türklük hâlleri olarak yaşarlar, yani o biçimleri bilincinde olarak deneyimlemezler. Suyun içindeki balık gibidirler, suyun ağırlığını ve varlığını hissetmezler. Suyun içinde olduğunu fark etmedikleri gibi, akıntıyla birlikte yüzdüklerini de fark etmezler. Açılan kapılardan kolayca geçildiği sürece, kapıların önemi fark edilmez; kapıların içeri alma işlevinin olduğu gibi dışarıda bırakma işlevi de olduğu görülmez. Fakat suyun dışında olan kişi suyun farkındadır ve suya girdiğinde suyun kurallarını düşünerek girer; akıntıya karşı yüzen kişi akıntının farkındadır, çünkü akıntı engelleyici gücüyle kendini sürekli hatırlatmaktadır; kapıların yüzüne kapandığı kişi de kapıların dışlayıcı işlevinin farkındadır. İmtiyaz görülmediği sürece, konuşma, düşünme, duygulanma ve davranma biçimlerinin imtiyazlarla olan yakın ilişkisi de görülmez. İmtiyazsızlar ise, Türklük imtiyazları ile Türklük hâlleri arasındaki bağlantının bilincindedirler. "Türk Hıristiyanlar" tarafından 1935'de kurulan Laik Türk Hıristiyanlar Birliği, asimilasyon ve entegrasyon amacını şöyle özetliyordu: "Faaliyetlerimizi bilhassa şu esaslar içinde teksif edeceğiz: Kültür itibarile Türk kültürüne tâbi olmak, Türk gibi duymak, düşünmek, Türkçe konuşmak, okumak ve yazmak..."[25] İşte bütün bu nedenlerden ötürü, suyun içindeki Türklük imtiyazlarını ve Türklük hâllerini daha iyi anlayabilmek için, bakışı suyun dışındakilere de çevirmek gerektiğini düşünüyorum.

---

[25] Aktaran: Foti Benlisoy ve Stefo Benlisoy, *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: "Hıristiyan Türkler" ve Papa Eftim*, (İstanbul: İstos Yayın, 2016), s. 336.

Türklük imtiyazları üzerine düşünüldüğünde, Türklüğün dışında olanlar ve henüz Türkleşmemişler açısından *Türklüğe asimile edilme* olabileceği gibi *Türklüğe asimile olma* da olabileceği görülecektir. Asimilasyon olgusuna kişinin asimile edilmesi sürecinden bakmak meseleye sadece devlet odaklı bakmak anlamına gelebilir ve olguya ilişkin resmin ancak bir kısmını görmemizi mümkün kılar; çünkü bu perspektif devleti etkin, bireyi ise edilgin varsayar. Asimile olma perspektifi ise bireye belli bir bilinç ve faillik atfeder ve devlet ile birey arasındaki etkileşime odaklanır. Somutlaştırmak gerekirse, asimile olmaktan henüz Türkleşmemiş bir bireyin ya da "aile reisi"nin asimilasyonun maddi ve manevi avantajlarını görerek egemen kültüre ve meşru dile bilinçli ya da yarı-bilinçli (iktidar ilişkilerinin farkında olarak, oyun bilgisinin ve genel bir yükselme stratejisinin içselleştirilmesi anlamında yarı-bilinçli) geçişini ve geçiş çabasını anlıyorum.

Gayrimüslimler açısından bakıldığında asimilasyon olgusu daha karmaşık bir hâl alır. Bir yandan kategorik olarak Türklük Sözleşmesi'nin dışında bırakılmışlardır ve bu nedenle ne kadar isterlerse istesinler ve ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar, Müslüman olmadıkları için asimile olamamaktadırlar.[26] Fakat öte yandan da, devlet tarafından sürekli asimile olmaya davet edilmiş-

[26] Hıristiyan bir Gagavuz Türkünün kendisinin nasıl Türkleştiğini anlattığı sözleri, tekil bir örnek olmanın ötesinde, Türklük Sözleşmesi'ne dair de önemli ipuçları içerir: "Türk vatandaşı olunca, eski adım Türk adlarına uymuyordu. Onu da değiştirmek için mahkemeye başvurdum. (...) Nihayet son işleme yani dinim hakkındaki son işleme sıra gelmişti. Bu hususta hiç sıkıntı çekmeden hocamın huzuruna çıktım ve onun okuduğu duasını tekrarladıktan sonra Müslümanlığı kabul etmiş oldum. Bundan sonra annemin ismini Nadiye ve babamın adını Giray olarak değiştirdikten sonra cetbecet Türk olduğum gibi adımı da, tam Türkçe ad olan Özdemir yaptıktan sonra, toplum gözünde hiçbir sakıncalı yanım kalmamıştı. Demek oluyor ki tam altmış yıldan beri Müslüman Türk vatandaşıyım." Aktaran: Benlisoy ve Benlisoy, *a.g.e.*, s. 339.

lerdir. Diğer bir deyişle, Türkleşmelerini kabul etmeyen devlet, Türkleşmelerini talep etmiştir. Bu devlet açısından sadece görüntü itibariyle bir paradokstur. Özü itibariyle devletin Gayrimüslimlerden beklediği, dışında bırakıldıkları ve içine alınmadıkları Türklük Sözleşmesi'ne sadık olmaları, sözleşmenin ikinci ve üçüncü maddelerine uymaları, yani Gayrimüslimlere ve Kürtlere yapılanlar hakkında bilgi üretmemeleri, siyaset yapmamaları ve kamusal hayatta Türkçe konuşmak gibi veya devlete sadakatlerini açıkça belirtmek gibi belli Türklük performansları sergilemeleridir. Bu şartlara uyulduğu sürece, devlet Gayrimüslimlerin Türkiye'de barınmalarına ve örneğin özel sektörde çalışmalarına izin verebilir. Dolayısıyla her kapı olmasa bile bazı kapılar açılabilir ve *gerçek Türk* olamasalar bile *kanun Türkü* olmanın bazı avantajlarından yararlanabilirler. Türklük performanslarını yeterince iyi bir şekilde sergileyebilen, genel olarak Türk hâkimiyetine muhalefet etmeyen veya en azından kendi kimliklerini göstere göstere yaşamayanlar makbul ve makul Gayrimüslim olarak kabul edilecek, Türklük Sözleşmesi'ne karşı çıkan Gayrimüslimler ise cezalandırılacaktır.

Devletin Gayrimüslimlerden beklediği Türklük performanslarına rağmen onları hiçbir zaman gerçek bir Türk olarak görmemesi, Türkiyeli Gayrimüslimler açısından başa çıkması zor çelişkiler ve gerilimler yarattı. Kişi Türk olmak için ne kadar çabalarsa çabalasın tam olarak Türk olamıyor, bunun için de yine kendisi suçlanıyor ve sürekli bir tehdit altında yaşıyordur. Bu, Türkiyeli Gayrimüslimlerin hayatında doğumlarından ölümlerine kadar onlara eşlik eden bir gerilimdir. Yahudilere bakmak bu gerilimi anlamak açısından özellikle iyi bir imkân sunuyor; çünkü bir yandan, Ermenilerin ve Rumların aksine, sadık bir unsur olarak

görülmüş ve bu nedenle Türkleşebilecekleri düşünülmüş, ama yine de Türkleşememekten kurtulamamışlardır.[27]

Bu paradokstan kurtulmaları için kendilerinden biri olan ve belki de en Türkleşmiş Yahudi sayılabilecek Tekinalp (Moiz Kohen), 1928 yılında hem devlete hem de Yahudilere seslendiği *Türkleştirme* isimli bir kitap yayımladı. Tekinalp bu eserinde, kendini Türk olarak görenlere, "Türk camiasının emel ve matalibine [istek ve talepler], bütün duygularına, maddi manevi mukadderatına iştirak" edenlere, Türk muamelesi yapılmasını istiyordu: "Türk'üm diyen bir Arnavut, bir Acem, bir Arap veya bir Musevi'nin karşısında bulunulduğu zaman mazisine, içinde yaşadığı muhite, telakki ettiği terbiyeye, menaf-i maddiye ve manevisinin sevaik-i [sebep, saik] daimesine bakılır. Bütün bu amiller Türk akidesinin [inanç, düşünce sistemi] mevcudiyetine delalet ederse Türklük iddiası şayan-ı kabul ad olunmalıdır." Tekinalp 1910'lardan beri uğraştığı üzere, Gayrimüslimlerin düşünme ve duygulanma biçimleriyle Türk olabileceğine inanıyordu, fakat Müslümanlık şartını yerine getirmedikleri için bir türlü Türklük Sözleşmesi'ne kabul edilmediklerinin de farkındaydı. Alıntıladığım bu cümlelerde, Yahudileri örneğin Araplarla birlikte sayıp hiç dinden bahsetmemesiyle, sanki böyle bir sorun yokmuş ve hepsi de Türk olabilirmiş gibi davranmaktaydı.

---

[27] Sadık Yahudilerin Türkleşme bağlamında, isyan eden Ermeniler ve Rumlardan farklı görülmesi gerektiğini, fakat bu farkın çoğu zaman görmezden gelindiğini yer yer ima eden bir kitap için bkz. Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları*, ed. Rıfat Bali, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010). Levi, devletin somut durumlarda Yahudileri Ermenilerden ve Rumlardan ayırabildiğini de söyler (s. 53-54). Türkiye Yahudilerinin, "Ermeni Soykırımı İddiaları"na dair Türkiye Devleti'ne verdikleri uluslararası destek için bkz. Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devlet'in Örnek Yurttaşları (1950-2003)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), s. 299-344.

Fakat Tekinalp, sorunun önemli bir kısmının da bizzat Yahudilerden kaynaklandığını, çünkü yeterince çaba göstermediklerini düşünüyordu. Bu nedenle onlara, Tevrat'tan esinlenerek, 10 tavsiye/emir vermişti: "1. İsimlerini Türkleştir. 2. Türkçe konuş. 3. Havralarda duaların hiç olmazsa bir kısmını Türkçe oku. 4. Mekteplerini Türkleştir. 5. Çocuklarını memleket mekteplerine gönder. 6. Memleket işlerine karış. 7. Türklerle düşüp kalk. 8. Cemaat ruhunu kökünden sök. 9. Milli iktisat sahasında vazife-yi mahsusanı yap. 10. Hakkını bil." Türklük stratejilerine dair bu önerilerin son maddesi konumuz açısından özellikle ilginçtir, çünkü ilk dokuz maddenin yerine getirilmesi, yani belli performansların gösterilmesi ve Türklüğün içselleştirilmesi hâlinde Türklük haklarından ve imtiyazlarından yararlanılabileceğini söyler. Nitekim maddeleri başlıklar halinde sıraladıktan sonra içeriklerini teker teker açıkladığı bölümde şöyle devam eder: "Hakkını bil: Teşkilat-ı Esasiye Kanunu sana Türk namını bahşetmiştir. Bu bir hak, bir imtiyazdır ki akide, ruh ve vicdan itibarıyla Türk olmadan layıkıyla istismar olunamaz. Akide itibarıyla Türk olduğuna ve yahut yakında olacağına kanaat getirirsen hakkını bil, hiçbir kimse tarafından bu hakka tecavüz olunmasına tahammül etme. Türk namının bahş ettiği hukuk ve imtiyazatı (...) azim ve metanetle kanun kuvvetiyle müdafaa et."[28]

Yahudilerden beklenen Türklük performansları ve Türklük gayreti, Türk basınında defalarca ve açıkça belirtilmiştir. Devlet adamı ve Türk sosyolojisinin kurucu isimlerinden Necmettin Sadak 1925 yılında şöyle yazıyordu: "Türkiye'de yaşamak ve hayatlarını kazanmak isteyenler, dinleri ve ırkları ne olursa olsun, Türk gibi düşünmek, Türk gibi konuşmak ve Türk gibi yaşamak zorundadırlar." Türk basınının kurucu isimlerinden Yunus Nadi 1927 yılında yazdığı bir yazıda kanun önündeki eşitlik ilkesini bir lütuf olarak değerlendirip şöyle devam ediyordu: "Ancak

---

[28] Aktaran: Jacob M. Landau, *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s. 282-292.

yurttaşlarımız bu lütufa layık olmalılar ve bu yüksek toplumsal formülün onlara söz verdiği avantajları elde etmek için tüm gayretlerini sarf etmelidirler." Aynı yıl yayımladığı başka bir yazısında ise, Yahudilerden –ve tabii bütün vatandaşlardan– "hür Türkiye'de anavatana olan bağlılıklarını göstermek için birbirleriyle sürekli bir rekabet içinde olan hür yurttaşlar" olmalarını bekliyordu. Türkçü şair ve siyaset adamı Orhan Seyfi Orhon, hem Yahudilere Türk olmaları için önerilerde bulunuyor hem de Müslüman olmadıkları için asla gerçek birer Türk olamayacaklarını hissettiriyordu:

> Yahudilikte nasıldır, bilmem. Müslümanlıkta hakiki iman iki şeyle olur: Bir, kalp ile tasdik! Bütün Yahudi vatandaşlarımızın Türklüğü kalp ile tasdik ettiklerine inanıyoruz. Fakat diğer bir şart daha var, bu olmayınca iman tam olmaz: O da, dille ikrardır! Yahudi vatandaşlarımız, ancak diğer Türkler gibi Türkçe konuştukları zaman bu şartı tamamlamış, yani kalp ile tasdik ettiklerini dilleriyle de ikrar etmiş olurlar. Yoksa bu iman yarım kalır. Böyle yarım iman taşıyanlara da Müslümanlar mümin değil münafık derler![29]

Türkiye'de Gayrimüslimler, Müslüman Türklerin ve Türkleşebilen Müslümanların Türklük Sözleşmesi'nin içinde sudaki balık gibi hissetmesinin aksine, Türklüğe geçiş yapma ve yapamama konularında çok bilinçlidirler; bu nedenle Türklük performansları da daha bilinçlidir. Yahudi cemaatinin önde gelen isimlerinden Avram Galanti 1925 yılında Türkiye Yahudilerinin Türkleşmesi meselesi üzerine yazarken bu bilinci ifade ediyordu: "Bütün azınlıklar Türklerle asimile olmanın kendi çıkarlarına uygun olduğunun pekâlâ farkında olup 'sürüden uzaklaşan kaybolur' atasözünün anlamını çok iyi kavramaktadırlar." Fakat

---

[29] Alıntılar için bkz. Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), s. 66, 117, 133, 257. Türkçü Nihal Atsız ise, 1934'te *Orhun* dergisinde şöyle diyordu: "Çamur ne kadar fırına verilse, demir olmayacağı gibi, Yahudi de ne kadar yırtınsa Türk olamaz. Türklük bir imtiyazdır, her kula, bilhassa Yahudi gibi kullara nasip olmaz. Onlara yapılacak ihtar şudur: Hadlerini bilsinler." Aktaran: Levi, *a.g.e.*, s. 110.

hem Türklük Sözleşmesi gereği hem de kendi cemaat hayatlarını sürdürmeleri nedeniyle Yahudiler bir türlü Türkleşemiyor, devletten, medyadan ve Müslümanlardan gelen sürekli tehditlere ve hakaretlere maruz kalıyorlardı. Bu nedenle Marsel Franko, Türklük performanslarının yeterli görünmediği ve ödüllendirilmediği için bazı Yahudilerde bu performansları göstermekte isteksizlik belirdiğini ima etmişti: "Devlet, intibak etmiş fertlere hakiki Türk muamelesi yapmalıdır. Ta ki müteredditler anlasın ki necat [kurtuluş] yolu, doğru yol, Türklüğe giden yoldur." İzmir Yahudi cemaati bu hayati Türkleşememe sorununu aşmak ve Türklük dairesinin gözünde iyi bir izlenim yaratmak için kendi mensuplarına 1932 yılında bir tür Türklük Sözleşmesi imzalattı: "Taahütname: Türk harsını benimsemeye ve vatandaşlarımız arasında milli kaynaşmayı temin etmeye çalışacağımı, bu gayeye vüsûl [ulaşılması] için her vakit Türk dili ile konuşacağımı ve bütün tanıdıklarımı da Türkçe konuşmaya devam edeceğimi ve bu fikri her tarafta neşrü tamime [yaygınlaşmasına] gayret edeceğimi beyan eylerim." Yahudi cemaatinin "ileri gelen bir şahsiyeti" ise Yahudilere yaptığı uyarıları 1936'da Vâ-Nû'ye şöyle anlatıyordu: "Umumi yerlerde İspanyolca yahut Fransızca bağırıp çağıyorsunuz. Fena tesir ediyor. Aleyhimizde cereyan uyanıyor. Onun için, hem Türkçe, hem de yavaş konuşun. Silik bir hayat yaşayın!"[30]

Silik yaşamak, Türklük Sözleşmesi'ne dahil olamayan Yahudilerin kamusal hayattaki varolma ve hayatta kalma tarzlarının özlü bir ifadesi olarak okunabilir. Tabii siliklik sadece 1936 yılında verilen bir tavsiye değil, Yahudi anne-babaların ve cemaat önderlerinin bugün dahi Yahudi çocuklara ve gençlere gündelik hayatta güvenli yaşayabilmeleri için öğrettikleri bir stratejidir. Yahudiler bir türlü tam olarak kabul edilmedikleri Türklüğün ve

---

[30] Alıntılar için bkz. Bali, *a.g.e.*, s. 68, 159, 274, 282-283. Levi, Marsel Fresko'nun daha 1923 yılında Yahudileri göze batmamaları, gösterişli giyinmemeleri ve kıskançlık uyandırmamaları için uyardığını aktarır. Levi, *a.g.e.*, s. 35.

Türklük Sözleşmesi'nin bilgisine hâkimdirler; çünkü bu bilgi hayat memat meselesi de olabilen bir öneme sahiptir ve edinilmesi bir zorunluluktur.[31] Yahudilerin Türklük bilgisi, kamusal hayatta belli Türklük performansları sergilemeyi, yani bir Türkmüş gibi konuşmayı, davranmayı, Türkçe isimlerini kullanmayı, yeri ve zamanı geldiğinde Türk devletinin hoşgörüsünü övmeyi gerektirir. Bu performanslara Yahudiliklerini, yani Türklükten farklılıklarını, kamusal hayatta gizleme ve silme stratejileri eşlik eder. Türkiye'de Yahudiler çocukluklarından itibaren Yahudilikleriyle ilgili olarak "göze batmamak", "dikkat çekmemek", "görünmez olmak", "sessiz olmak" konularında eğitilirler. Yahudilik özel alana veya sadece Yahudilerin bulunduğu kamusal mekânlara ayrılmış bir varoluş tarzıdır. Dolayısıyla Türk ve Yahudi olarak yaşanan ikili hayatlar ortaya çıkar. Bu ikili hayatı birbirinden ayıran ise, sahne perdesidir. Sahne önünde Türklük, sahne arkasında Yahudilik yaşanır.[32]

---

[31] *Şalom* Genel Yayın Yönetmeni İvo Molinas, Türkiye Yahudilerinin Türklük Sözleşmesi'ne uyumunu şöyle anlatıyor: "Şimdi bizde Türkçe kelimelerin de karıştığı Ladino bir deyiş vardır: 'No moz karışayamoz a la eços del hükümet.' 'Hükümetin işlerine biz karışmayız' anlamına geliyor. Biz normal bir hayat sürmek istiyoruz. (...) Biz burada iyi yaşamak için hükümetle sıkıntıya girmemeliyiz. Hep iyi vatandaş olacağız. 'Vatandaş Türkçe konuş', hemen Türkçe konuşmaya başlamışız. Neye mal olmuş, dilimize mal olmuş. Yahudiler, vergisini zamanında öder, herhangi bir siyasi konuda yorumda bulunmazlar. İsrail konusunda üzülür, ama hiçbir şey konuşmazlar. Aynı, hükümetin işlerine biz karışmayız mantığıyla. Ne Ergenekon, ne Kürt meselesi, çözüm süreci... Bireysel olarak eskiye oranla daha iyi tabii. *Şalom*'la *Agos* arasındaki farka baktığınızda da, *Şalom*'un daha yapıcı bir dil kullandığını görürsünüz. *Agos* daha cesurdur, karşı çıkan gazetedir. *Şalom*, son birkaç yılda biraz değişmesine rağmen, yapıcı bir dil kullanır. Amaç, her zaman iyi geçinmek. Dolayısıyla, bizim toplumumuzdan herhangi bir görüş alamazsınız; en fazla, hükümetle ilgili iyi temennilerde bulunabilirsiniz." Ivo Molinas, "No moz karışayamoz a la eços del hükümet.", *Agos*, 13.02.2015, (http://www. agos. com.tr/tr/yazi/10577/no-moz-karisayamoz-a-la-ecos -del hukumet erişim tarihi: 01.07.2017).

[32] Türkiye Yahudilerin Yahudi olmak ile Türk olmak arasında yaşadıkları gerilimlere, sessizlik, göze batmamak, görünmez olmak gibi hayatta kalma stratejilerine ve Türklük performanslarına dair güncel bir saha çalışması için bkz. Marcy

Sahne önünde ve sahne arkasında yaşanan ikili hayatlar elbette Yahudilere özgü değildir; çünkü ikili hayatlar yaşamaya yol açan Yahudilik özellikleri değil, Türklük Sözleşmesi'nin sözleşme-içi ve sözleşme-dışı gruplarla bireyleri ayırarak sınıflandıran iktidar hiyerarşisidir.[33] Bir Müslüman Türkle bir Gayrimüslim ya da Türklük Sözleşmesi'nin içindeki bir bireyle Türklük Sözleşmesi'nin dışındaki bir birey karşılaştığında, karşılaşmaya damgasını vuran hayati farklılık, birinin devleti varken diğerinin devletinin olmamasıdır. Bu farklılık kaçınılmaz olarak karşılaşmanın niteliğini etkiler. Daha açık söylemek gerekirse, Türk birey sözleşmenin bir tarafını oluşturan devletin kendi devleti olduğunu ve ihtiyaç olursa kendisini koruyacağını bilir. Arkasında devletin olduğu bilgisi, kişiye güven veren, davranışlarına ve bedenine özgüven olarak yansıyan bir bilgidir. Türk-olmayan birey ise, sözleşme dışı olduğundan dolayı, devletin kendi devleti olmadığını ve ihtiyaç halinde kendisini korumayacağını bilir. Bu bilgi de, Türk-olmayan kişinin davranışlarına ve bedenine çekingenlik, siliklik olarak yansır.[34] Özetle, sözleşme-içi ve sözleşme-

---

Brink-Danan, *Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler: Hoşgörünün Öteki Yüzü*, çev. Barış Cezar, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014). Brink-Danan, bir antropolog olarak araştırdığı insanları tehlikeye atmamak için özellikle dikkatli bir dil kullanır ve bu nedenle, kitabına değer katabilecek birçok veriyi paylaşmaz. Fakat öte yandan da, araştırdığı kişilerin kendilerini koruduklarını zaten bilmektedir. Bir Türkiye Yahudisinin kendisine söylediği gibi, "Sana zaten bizi tehlikeye atacak bir şey anlatmam ki!" (s. 201).

[33] Çoklu hayatlar ve mekân ilişkisine dair bir Rum şunları söylüyor: "Kendi ülkendesin ama ülken seni kabul etmiyor. O hisle yaşıyorsun. Bir mekândan bir başka mekâna gidiyorsun. Yani okulundan evine, spor kulübüne, arkadaşlarının evine, kiliseye gidiyorsun. (...) Bunlar sana ait yerler ama onun dışındaki sana ait değil. Bir tür parçalı mozaikte yaşıyorsun. Bazı bölgeler sana daha çok ait, bazı bölgeler sana hiç ait değil." Aktaran: Yahya Koçoğlu, *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), s. 278.

[34] Edebiyatçı Murat Uyurkulak'ın, Kurtuluş semtinde yaşadığı apartmandaki Gayrimüslim komşularının davranışlarına, bedenlerine sinmiş çekingenliğe ve korkuya dair bir yazısı için bkz. Murat Uyurkulak, "Şişli'de bir apartman", *T24*,

dışı iki kişi karşılaştığında, karşılaşanlar devletli ve devletsiz iki insandır ve devlet iki bireyin zihnine/bedenine farklı tarzlarda işlemiştir.

Peki Türk olmamak kişinin bedenine nasıl yansır? Örneğin, Türk-olmayan kişi bedenini kalabalık içinde kendisini ifşa edebilecek bir yükmüş gibi taşıyabilir, dolayısıyla bedenini sözgelimi yürüyüş ve oturuş tarzıyla küçülterek görünmez kılmaya, silikleştirmeye çalışabilir. Kendisine yönelmiş bakışlardan, görünme ve fark edilme korkusundan dolayı, çekinebilir ve o bakışa aynı rahatlık ve özgüvenle cevap veremeyebilir, bakışını başka bir yere yöneltebilir. Türklerle etkileşim anlarında veya Türklüğün hâkim olduğu alanlarda konuşmakta zorlanabilir, kekeleyebilir, yanakları ve kulakları kızarabilir. Demek istediğim, nasıl sosyolojik kategoriler olarak erkeklik ile kadınlık ve Beyazlık ile Siyahlık bedenlerde vücuda geliyorsa, Türk olmak ile Türk olmamak arasındaki farklar da bedenlerde vücuda gelebilir. Bu noktada, üzerine düşünmek üzere, şu soru da sorulabilir: Türk olmamak çeşitli şekillerde bedene işliyor ve yansıyorsa, Türk olmak bedene nasıl ve ne şekillerde işliyor ve yansıyor?[35]

Devletli ve devletsiz olmak arasındaki farka benzer biçimde, sözleşme-içi ve sözleşme-dışı iki kişi karşılaştığında, karşılaşanların birinin milleti varken diğerinin yoktur.[36] Burada milletten

---

14.08.2017, (http://t24.com.tr/yazarlar/komsu/sislide-bir-apartiman,17877 erişim tarihi: 17.08.2017).

[35] Türklük ve beden arasındaki ilişki üzerine düşünmek için, Beyazlığın ve Siyahlığın bedene işleme biçimlerini analiz eden şu makale iyi bir başlangıç olabilir: Sara Ahmed, "A Phenomenology of Whiteness", *Feminist Theory*, c. 8, n. 2, (2007), s. 149-168. Bu meseleyi de içerecek biçimde "duygular ne yapar?" sorusuna cevap arayan daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Sara Ahmed, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014).

[36] Örneğin Hataylı bir Hıristiyan Arap şöyle diyor: "Ben mesela 'Hristiyan'ım' demem. 'Samandağlıyım' derim. (…) Biz buradayız ama kolumuz kanadımız kırık. Devlet bizim değil; millet de bizim değil." Aktaran: Ferhat Kentel, Meltem

ortak bir tarihi, dili ve dayanışma duygusu olan bir kolektiften ziyade, devlet tarafından tanınan ve milletin içinde kabul ettiklerine bu kitapta anlattığım türden maddi ve manevi avantajlar sunan bir güç ağını kastediyorum. Bu anlamda Türkiye'de sadece Türk milleti vardır. Ancak, milletin içindekiler suyun içinde olduklarını ve milletten faydalandıklarını çoğu zaman fark etmediklerinden ve düşüncelerinin Türklükleriyle ve yapısal Türkçülükle oluşmuş olabileceğini düşünemediklerinden, belli karşılaşma anlarında suyun (milletin) içinde olmayanları milliyetçi olmakla eleştirebilirler. Yani milleti ve devleti olan, milleti ve devleti olmayanı milliyetçilikle itham edebilir. İki Ermeni bu tarz karşılaşmaları ve yaşadıkları çaresizliği şöyle anlatıyorlar: "Sol bir çevre içerisindeyim. Daha demokrat bir kesim. Ama onların içerisinde bile zaman zaman zorlanıyorum. Bir Ermeniyle konuştuğum gibi konuşamıyorum tabii. Veya öyle olmadığını hissediyorum. Bir şeyden bahsediyorsunuz, karşınızdaki sizi milliyetçi olarak görüyor."; "Milliyetçi değilim ama 'Ermeniyim' dediğimde, sol çevrelerden çoğu arkadaşım bana 'milliyetçi' diyor. Ben Ermeni olduğumu söylerken milliyetçi olduğum için söylemiyorum."[37]

1915 ve sonrasında benzer imha ve tasfiye süreçlerinden geçen Ermeniler ve Süryaniler, Hıristiyan oldukları için Müslümanlık ve Türklük sözleşmelerinin dışında tutulmuş ve özellikle 1915'te yaşadıkları korku ve dehşet, yoğunluğu zamanla azalsa da, o günden bugüne peşlerini bırakmamıştır. Ermenilerden sağ kalanlar, tarihsel ismiyle *kılıç artıkları*, örneğin katliama en yoğun biçimde tabi tutuldukları Doğu illerinde ya Ermeniliklerini bütünüyle gizleyerek Müslümanmış gibi yapmışlar ya da gerçekten

---

Ahıska ve Fırat Genç, *"Milletin Bölünmez Bütünlüğü": Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler)*, (İstanbul: TESEV Yayınları, 2009).

[37] Aktaran: Koçoğlu, *a.g.e.*, s. 133, 191.

Müslümanlaşarak Türkleşmiş ya da Kürtleşmişlerdir. İki araştırmacı bu hayatların temel niteliğini şöyle anlatıyorlar: "Müslümanlaşan ya da kendini gizleyen bu Ermeniler büyük çoğunlukla kendi aralarında evlenmiştir. Her şeylerini terk etmiş, bütün dünyayla ilişkiyi kestikleri ücra yörelere saklanmış ve on yıllar boyunca, hayatta kalmanın en temel kuralına büyük bir titizlikle uymuşlardır: Sessizlik."[38] Bu saklanmanın, sessizliğin ve birbirlerine sarılmanın temel nedeni korku ve güvenlik arayışıdır. "Kılıç artığı" bir Ermeni bu korkuyu şöyle özetliyor: "Hep, her zaman korktuk biz; Ermeniler bugün bile başını örtüp Müslüman kalmaya devam ediyorsa, sebebi bu. Kalabalık içinde kaybolmak, başını sudan çıkarmamak hep bundan. Hep biz bize olmak, aramızda, yöremizin, köyümüzün, daha da beteri kendi ailemizin insanlarıyla evlenmek de yine bu sebepten."[39] Diyarbakırlı bir Ermeniyse, korkunun yarattığı ürkekliğin tarihselliğini vurguluyor: "Benim babam çok ürkektir. Bizim sülalenin hepsi ürkektir. (...) Ermeni halkının yaşadığı bu zulüm, bu trajedi, onları bu hâle getirmiştir. Maalesef, tarihten gelen bir ürkeklik var."[40] Bu öyle bir korkudur ki, kişi Ermeniliğini hayatının sonuna kadar saklayabilir[41] ve onları da korumak için bunu en yakınlarından dahi gizleyebilir. Bugün böyle, bilinen ve bilinme-

---

[38] Laurence Ritter ve Max Sivaslian, Kılıç Artıkları: *Türkiye'nin Gizli ve Müslümanlaşmış Ermenileri*, çev. Alev Er, (İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2013), s. 9.

[39] Aktaran: *a.g.e.*, s. 177.

[40] Aktaran: Ferda Balancar (der.), *Diyarbakırlı Ermeniler Konuşuyor*, (İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2014), s. 9-10.

[41] Bilindiği gibi sinema dünyasında bunun örneği çoktur. Örneğin Sami Hazinses ismiyle bilinen Samuel Uluçyan, kendisine ulaşan bir gazeteciye Ermeni olduğunu bir süre kabul etmemiş, sonunda ettiğinde ise şöyle demiştir: "Eski sempati kalmıyor. Onun için istemiyorum. Yazma bunları. Öleyim, ondan sonra. Öldükten sonra yaz, şimdi boşver." "Ermeni Hemşehrilerimi Ararken", https://www.stwing.upenn.edu/~durduran/hamambocu/authors/knk/knk5_21_2003.html (erişim tarihi: 27.10.2017).

yen, yüzbinlerce gizli Ermeni hayatı olduğunu tahmin edebiliriz.[42]

Yoğun korku ve ürkeklik, Doğu'da katliamların en vahşisini gören Ermeniler kadar olmasa bile, Türkiye'nin batısında yaşayan Ermenilerin, Süryanilerin, Yahudilerin ve imha edilmeseler de tasfiyenin en büyüğünü yaşayan ve bugün sayıları sadece binlerle ölçülen Rumların[43] da karakteri olmuştur.[44] Çocukluk ve gençlik yıllarını Türkiye'de yaşadıktan sonra Yunanistan'a göç etmiş bir Rum, korkuyu ve korkunun etkisini şöyle tarif ediyor: "İçimizde betonlaşmış korkular var. Azınlık olarak yaşamak çok farklı bir şey, insana birtakım kabiliyetler veriyor. Her an başınıza bir bela çıkabilir. Bir engel çıkabilir, onun nasıl üstünden

---

[42] Örneğin Fethiye Çetin anneannesinin Ermeni olduğunu, ailesinin büyük bölümünün 1915'te katledildiğini ve hayatta kalanların bir kısmının ise ABD'ye göç ettiğini çok uzun yıllar sonra, anneannesinin yaşlılık yıllarında öğrenebilmiştir. Fethiye Çetin, *Anneannem*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016). Babaannesinin Ermeni olduğunu öğrenen bir bürokrat, devletin bunu bildiğini yıllarca kaymakamlık ve mülkiye müfettişliği yaptıktan sonra, 12 Eylül döneminde görevden alınmasıyla öğrenir. Anlatımının çarpıcı bir yerinde şöyle söyler: "Öyle sanıyorum Türkiye'de benzer durumda olan çok insan bu duyguları yaşamıştır. Benim gibi devlet kurumlarında görev aldılarsa, çok büyük travmalar da yaşadıklarına inanıyorum. Ben bunu yaşadım. Öyle yaşadım ki. (...) bu 'öteki kimliğinizin' bilinmesi halinde neler olacağını düşünüp soğuk terler döküyorsunuz. Ben soğuk terler döktüm." Aktaran: Ayşe Gül Altınay ve Fethiye Çetin, *Torunlar*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), s. 75. Şu kitap ise, "empati duygusu"yla yazılmış izlenimi yaratmaya yer yer özen gösterse de, Kürt isyanlarında ve PKK'de intikam peşindeki gizli Ermenilerin önemli bir yer tuttuğu şüphesini yaratmaya çalışmaktadır: Erhan Başyurt, *Ermeni Evlatlıklar: Saklı Kalmış Hayatlar*, (İstanbul: KaraKutu Yayınları, 2007).

[43] Bkz. Samim Akgönül, *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*, çev. Ceylan Gürman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

[44] 1910'ların başındaki nüfusa oranlarını koruyabilselerdi, bugün Türkiye'de Rumların sayısı 8-10 milyon civarında olacaktı. Aynı şey Ermeniler için de geçerlidir. Başka bir deyişle, bugünkü Türkiye'nin yaklaşık % 25'i Rum ve Ermeni olacaktı. 2017'deki toplam oranları % 0,1 civarındadır.

atlayacaksınız, bunları düşünmeniz gerekir azınlık olunca."[45] Bu, ikili hayatlar yaşamalarını zorunlu kılan temel faktördür (diğer faktör ise cemaat özelliklerini sürdürme çabasıdır). Sıradan Gayrimüslimler Türklüğün hâkim olduğu kamusal hayatta Türkçe konuşmak ve Türkçe isimler kullanmak[46] gibi Türklük performansları sergilerlerken, cemaatlerinin önderleri de zaman zaman, gerektikçe, Türk Devleti'ne sadık olduklarını vurgularlar. Korkudan dolayı değil sevgiden dolayı sadık olunduğunu vurgulamak özellikle önemlidir; çünkü devlet ve sözleşme-içi bireyler gerçekten sevilmek isterler. Bu Türklük stratejileri sayesinde hayatta ve özel sektörde ayakta kalmalarına müsaade edilir. Sergilenen performanslara paralel olarak ise, dini sembol ve ritüellerini, Süryanice, Rumca, Ermenice ve Ladino dillerini ve Türklüğün dışında kalan veya Türklüğün kabul etmeyebileceği düşünce ve duygularını gizlerler, içlerine atarlar (hem mecazi anlamda hem de örneğin haçlarını elbiselerinin içine sokma anlamında) ya da evlerine veya kiliselerine saklarlar.[47]

---

[45] Aktaran: Nurdan Türker, *Vatanım Yok Memleketim Var. İstanbul Rumları: Mekân-Bellek-Ritüel*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 190.

[46] *Agos* Genel Yayın Yönetmeni Yetvart Danzikyan, 04.05.2017'de Ankara'da yaptığı bir konuşmada "isim meselesi"nin, yani kamusal hayatta Ermeni isimlerinin saklanıp yerine Türkçe isimler kullanılmasının (örneğin Vartan'ı Altan yapmak gibi) Ermeniler arasında hâlâ çok yaygın olduğunu söyledi. Gayrimüslimlerin isim meselesiyle ilgili bkz. Rita Ender, *İsmiyle Yaşamak*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

[47] Süryanilerin ikili hayatları ve kullandıkları Türklüğe "intibak stratejileri" hakkında bir saha çalışması için bkz. Su Erol, *Mazlum ve Makul: İstanbul Süryanilerinde Etno-Dinsel Kimlik İnşası ve Kimlik Stratejileri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016). Erol, sadece intibak stratejilerini analiz etmekle kalmaz, Süryanilerin mekâna ve zamana göre fırsat buldukça kullandıkları öz-güçlenim stratejilerini de inceler. Örneğin Süryani Soykırımı'nı (Seyfo) hatırlamamak bir intibak stratejisi olabilirken, hatırlamak bir öz-güçlenim stratejisi işlevi görebilir: "Özetle Seyfo'yu hatırlamak ve dile getirmek, başta diasporada yaşayan cemaat mensupları olmak üzere, Türkiye'de yaşayan ve diaspora ile etkileşim içerisinde olan kimi Süryaniler için 'etnik/ulusal bilincin' güçlenmesine katkı sağlayan bir öz güçlenim stratejisi olarak belirirken, 'unutmayı seçmek' dış ülkelere göç etmeyip ana yurtta kalan

Sözleşme dışında olduğunun bilincinde olan kişi, anadilini konuşmaktan, etnik/dinsel özelliklerini –örneğin kılık kıyafetiyle– vurgulamaktan, sözleşmeye dair konuşmaktan ve yazmaktan çekinir. Kendini belli etmeden yaşamak zorunda olan kişi, iş hayatında içinde bulunduğu alan ve kurumlarda mümkün mertebe kendini gizler; benzer şekilde, Türklük Sözleşmesi'nin içindeki bireylerle olan iletişiminde ve etkileşiminde aşırı temkinli ve tedbirli olmak zorundadır. Bu temkinlilik ve tedbirlilik Türkmüş gibi yapmakla kendini gösterebilir. Çünkü Türkçe konuşup Türklük Sözleşmesi'nin yasakladığı konularda konuşmazsanız, karşıdaki kişi sizi Türk zannedebilir ve ilişki sorunsuz sürdürülebilir.[48] Bir Süryaninin başına gelen şu istisnai

---

grup üyelerinin yaşadıkları büyük toplum koşullarına daha iyi adapte olmak için kullandıkları, yeni nesillerin himayesini amaçlayan bir 'intibak stratejisi' olarak işlev görür." (s. 306-307). Erol, Mardin ve İstanbul Süryanilerini de ayırır. Birinciler Türklüğün hâkimiyetinin daha sınırlı olduğu bir coğrafyada ve kendilerinin olan –kadim– bir coğrafyada yaşadıkları için daha korkusuz olabilmekte, yani İstanbul'dakiler gibi net sınırlarla ayrılan ikili hayatlar yaşamak zorunda kalmayabilmektedirler. İstanbul'da yaşayan bir Süryani ise korkuyu şöyle anlatır: "Süryaniler kendilerini güvende hissetmek isteyen bir halk çok korkuyorlar (...) Ben mesela çok pahalı olmasına rağmen karşı komşumun Süryani olduğu bir apartmanı seçtim. Bu korkudan kurtulmak imkânsız." (s. 182). Mardin Süryanilerine benzer bir biçimde, Antakya Hıristiyanları da örneğin Ankara Hıristiyanlarına kıyasla görece daha korkusuz yaşayabilmektedir: "Kendi kimliğimi Antakya'da çok rahat ifade edebilirim. Ben Ankara'ya gittiğimde oradaki Hıristiyan kesimle buradakiler arasındaki farkı gördüm. Orada kendi isimleriyle birbirlerine hitap edemiyorlar, dışarıda isimlerini değiştiriyorlar. Bir Meryem Ana, bir haç takabiliyorsun burada, ama orada öyle yapamazsın. Antakya'nın her kesiminde bunu yapamıyorsun tabii, haçla Antakya'nın her semtinde dolaşamazsın. Semtten semte farkeder, isim vermek istemiyorum ama değişir. Bazı mahalleler çok tutucu, böyle mahallelerle zaten ilişkimiz yok, bizim mahallemizde çok iyiyiz..." Aktaran: Fulya Doğruel, *"İnsaniyetleri Benzer": Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 249. Antakya Gayrimüslimlerinin bu göreli rahatlığı, kısmen bölgedeki Alevi nüfusun çokluğuyla ilgilidir.

[48] Siyahların hiçbir zaman Beyaz olamaması gibi Gayrimüslimler de Türk olamamaktadırlar. Fakat Siyahlıktan farklı olarak, Gayrimüslimler Türkmüş gibi

olay kuralın genelliğini iyi gösteriyor: "İstanbul'da yaşadığın için kimse kimseden haberdar değil. Sen açıklamazsan kimse bilmez. Adım ne olduğumu belli etmiyor zaten. Müslümandan daha Müslüman olabilirsin. Süryani olduğunu bilmediğim bir arkadaşımla, o da benim Süryani olduğumu bilmiyor, birbirimizin Kurban Bayramı'nı kutladık. Adam beni Müslüman zannediyor, 'Bayramın kutlu olsun' dedi. Ben de bozmadım adamı, teşekkür ettim, 'Seninki de kutlu olsun,' dedim. Sonra kilisede gördük birbirimizi."[49] Bir Ankara Ermenisi ise, isim değiştirmenin güçsüzlük ve azlıktan gelen zorunluluğu hakkında denizde damla metaforunu kullanır: "Değiştirmek durumundasınız. Mimliyorlar sizi. Çünkü siz, denizde bir damlasınız."[50] Bu bağlamda, iyi Türkçe konuşmak ve Türkçe isme sahip olmak gibi Türklük sermayeleri, bu sermayeye sahip olmayanlara nazaran önemli avantajlar sunar.[51]

Erving Goffman'ın ünlü kavramı ödünç alınıp kapsamı bir ölçüde genişletilerek kullanılırsa, Türklük Sözleşmesi'nin bireyler/bedenler arasındaki gündelik karşılaşmaların niteliğini ve biçimini düzenleyen bir etkileşim düzeni (*interaction order*) oluşturduğunu düşünebiliriz.[52] "Bütün toplumsal yapı her bir etkileşim-

---

yapabilmektedir; çünkü Türk olmadıkları, deri renginin aksine, çoğu zaman gizlenebilir. Birinci Bölüm'de değindiğim Beyazlığa geçen Siyahlar, Siyahlıkları dışarıdan belli olmayan "açık tenli" kişilerdir.

[49] Aktaran: Koçoğlu, *a.g.e.*, s. 318-319.

[50] Aktaran: Ferda Balancar (der.), *Ankaralı Ermeniler Konuşuyor*, (İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2013), s. 127.

[51] 2000'li yıllarda genç bir Yahudi erkek, kız arkadaşı ve kendisi arasındaki farkı şöyle anlatıyor: "Kız arkadaşım ve ben arkadaşlarımızla dışarı çıktığımızda o hiç uyum sorunu yaşamıyor: Yabancı bir isme veya Yahudi aksanına sahip değil ve bir Türk kızı gibi duruyor. Ama ben evde anne-babamla İspanyolca [Yahudi İspanyolcası] konuştuğum için aksanım var." Aktaran: Brink-Danan, *a.g.e.*, s. 115.

[52] Erving Goffman, "The Interaction Order", *American Sociological Review*, c. 48, n. 1, (Şubat, 1983), s. 1-17.

de mevcut" olduğundan,[53] bireysel etkileşimlerin akışı doğal değildir ve "şahsi özellikler"le belirlendiği kadar sözleşme tarafından da belirlenir. Türklük Sözleşmesi, gündelik hayatın etkileşimlerine sızar, şekil ve renk verir. Örneğin, temel sözleşme kurallarının bilgisine ve sezgisine sahip sözleşme-dışı kişi sözleşme-içi biriyle karşılaştığında sözleşmeyi gözeterek konuşur, davranır, sanki sözleşme-içiymiş gibi yapar, böylece kendisi açısından doğabilecek olası riskleri en az indirmiş olur.[54] Söylemek istediğim, şahsi olarak görülebilen pek çok düşüncenin, karakter özelliğinin, benlik sunma biçiminin ve beden dilinin aslında Türklük Sözleşmesi tarafından belirlendiğidir. Bu nedenle, sözleşme içindeki birisi ile dışındaki birisi konuşurken, karşılıklı konuşanlar basitçe birer insan değildirler; bir iktidar ilişkisinin iki uç konumunda sosyalleşmiş ve tarihselleşmiş olan bedenlerdir.

Kişinin Türk veya Müslüman olmadığı bilindiği hâlde eğer o kişi silik birisiyse ve silik bir hayat sürüyorsa, yani farklılığını siliyorsa, farklılık Türkler tarafından tolere edilebilir. Nitekim silikliğin işlevi de budur: Dikkat ve tepki çekmeden hayatta ve ayakta kalabilmek, mümkünse hayatın bazı konforlarından yararlanabilmek. Ancak, bu siliklik hâli, tıpkı Türklerdeki özgüven ve haklılık hâlleri gibi, Türk olmayanlarda çoğu zaman içselleştirilmiştir. Bu, kişiye çocukluğundan itibaren ailesi ve cemaati

---

[53] Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson, (Oxford: Polity Press, 1991), s. 67.

[54] Bu elbette Türkiye'ye özgü bir durum değildir. Kişinin kamusal ve özel alanlardaki davranışlarını, kendisini sunma ve gizleme biçimlerini, yaratmaya çalıştığı izlenimleri, bedenine ve sözlerine yansıyan özgüveni ya da tedirginliği belirleyen temel faktör, o kişinin güç hiyerarşisindeki konumu ve etnik aidiyetidir. Bu bağlamda, Kuzey Norveç'in bir fiyort topluluğundaki Norveçliler ile Laplar arasındaki etkileşimlerin sosyolojik bir analizi için bkz. Herald Eidheim, "When Ethnic Identity is a Social Stigma", der. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*, (Boston: Little, Brown & Company, 1969), s. 39-57.

tarafından bir hayatta kalma stratejisi olarak kazandırılmış, öğretilmiştir. Dolayısıyla en kişisel görünen karakter özellikleri dahi, tarihsel ve toplumsal olarak oluşabilmektedir. Bir Rum bunu şöyle anlatıyor:

> Biz bu otokontrolü çok uyguluyoruz kendimize. Hiçbir sorun yaratabilecek, normal insan için doğal sayılabilecek istekte bulunmuyoruz. Mesela bir lokantaya gittik; çorba soğuk. Ben "Bu çorba soğuk" demem. Bende alışkanlık oldu. Avrupa'ya gittiğim zaman da değişik davranmıyorum. Çünkü bu bizim içimize işlemiş. Hiç dikkati çekmeyecek, etrafı rahatsız etmeyecek, tedirginlik yaratmayacak bir şekilde davranmaya çalışırız. Bu benim karakterimdir.[55]

Sonradan Atina'ya göç etmiş bir İstanbul Rumu, karakter oluşumuyla ve Rumluğun bedene nakşolmasıyla ilgili şunları söylüyor:

> 6-7 yaşında olduğum zaman haliyle Yunanca konuşuyorum. "Şişşştt" bizim ikinci "second nature" [ikinci doğa] oldu ve ondan sonra ne zaman farkına vardım biliyor musunuz, Yunanistan'a geldiğim zaman. 5-6 yıl filan geçmesi gerekti, benim kamusal alanda yüksek sesle konuşabilmem için. Dikkat ederseniz İstanbullu [Rum] adamlar hep böyle nazik adamlardır. Nazik konuşurlar, fazla bağırmazlar, fazla ortalıkta görünmekten çekinirler, gürültücü değildirler. Niye bu? Çünkü hiç düşünmeden oluyor, "second nature" olmuş durumda. (...) Bu kadar derine işlemiş bu his.[56]

Diğer bir deyişle, Türkiye'de Gayrimüslimler Türklerle olan etkileşimlerinde (işte, sokakta, lokantada, apartmanda, karakolda, askerlikte) karşılaşabilecekleri olası riskleri en aza indir-

---

[55] Aktaran: Koçoğlu, *a.g.e.*, s. 291. Bir başka Rum da buna benzer bir ruh hâlini şöyle açıklıyor: "Mümkün mertebe başımıza iş açmayız." s. 286.

[56] Aktaran: Türker, *a.g.e.*, 130. Türker'in bir Rum görüşmecisi, Beyoğlu'nda yüksek sesle konuşan Yunan turistleri gördüğünde irkilmiş olduğunu, bunu çirkin bulduğunu söylüyor. Bunun bir çirkinlik olmadığını, kendi Rumluğuna sinen ürkeklik nedeniyle bunu böyle algıladığını çok sonraları anlıyor (s. 131-132).

mek için uysal, yumuşak, nazik insanlar olmayı ve alttan almayı öğrenmek zorundadırlar.[57] Eğer kişi böyle olmayı tam olarak öğrenemememiş ve içselleştiremememişse, ailesi ve cemaati tarafından sürekli olarak uyarılmaya devam eder.[58] Türklerle kamusal hayattaki karşılaşmalarında çeşitli sorunlar yaşaması da kendiliğinden öğretici, "ders veren" bir niteliğe sahiptir.

Gayrimüslimlerde Türklük performanslarının içselleştirilmesinin en uç boyutu, kişinin Türklüğü bütünüyle benimsediği ve kendisini gerçekten de Türk gibi gördüğü örneklerde gözlem-lenebilir. Bu durumlarda Gayrimüslim kişi yine ikili hayatlar yaşar, yani dini ve dilsel özelliklerini kamusal hayatta gizler ve özel alanla sınırlar. Fakat bu durumu normal olarak algılar, olması

---

[57] Örneğin Rober Koptaş, Ermeni olmakla iyi komşu olmak arasındaki tarihsel ilişkiyi şöyle anlatıyor: "Eğer Türkiye'de yaşıyorsanız ve Ermeniyseniz, bir apartman dairesinde ikamet ediyorsanız, komşularınıza karşı anlayışlı, onların yaratabileceği her türden sorunu sineye çeken, gürültü çıkarmayan, temiz, tertipli, aidatını geciktirmeden ödeyen, komşularının yardımına koşan bir komşu olmaktan başka çareniz var mıdır? Onyıllardır canınıza ve malınıza dair her türlü tacizle birlikte yaşamışsanız, ikinci sınıf vatandaş olduğunuz, güvenilmediğiniz, buralarda istenmediğiniz, ancak 'hoşgörüldüğünüz' ve bunun sizin için bir lütuf olduğu türlü şekillerde hissettirilmişse ve de halen hissettiriliyorsa, yaşam alanınızda, size sığınak olan evinizde ve onun birincil çevresinde kendinizi biraz olsun rahat hissedebilmek için, iyi bir komşu olmaktan gayrı bir yol kalır mı size?" Rober Koptaş, "Yandı bitti kül oldu", *T24*, 03.04.2017, (http://t24.com.tr/ yazarlar/ komsu /yandi-bitti-kul-oldu,16930 erişim tarihi: 17.08.2017).

[58] Şu anekdotun benzerlerini anadili Türkçe olmayan başka Gayrimüslimlerden de sıklıkla duyarız: "Çok çarpıcı bir anım var. Bir gün sokakta anneme Yunanca bir şey sordum. 'Ne zaman eve döneceğiz?', 'Şunu ne zaman yapacağız?' gibi bir şey. Elimi sıktı ve bana kızdı. 'Sus, yolda Yunanca konuşma,' dedi. (...) Bunu, sonraları, büyüdükçe yavaş yavaş anlıyor insan; neden yolda yürürken konuşamıyorsun? Hep korkuluyor." Aktaran: Koçoğlu, *a.g.e.*, s. 264. Bir başka anlatım: "Çekingenlik, tedirginlik hâli var. Aşırı çekingenlik davranışlara yansıyor. Özellikle annemin telkinlerini hatırlıyorum; 'Bu tip meseleler açıldığında, karışma, arkada dur,' filan gibi. Bunun yaşamımda bariz bir etkisi olduğunu zannetmiyorum. Ama bunu benim anlamam belki de zordur. Belki de daha derin bir tedirginlik hâli olabilir." (s. 237).

gereken budur diye düşünür. Bir Ermeni, "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyalarıyla ilgili bir soruya bu mantık ve duyguyla cevap veriyor: "Rumlar biraz bu lafları işittiler. Ben hiç işitmedim. Çünkü sebebiyet de vermem. Şurada bir Türk dururken ben bir Ermeni'yle Ermenice konuşmam. Yakışıksız bir şey."[59] Türklük performanslarının en iyi şekilde sergilenmesi, farklılıkların silinebilmesine ve silme işleminin inanarak yapılmasına bağlıdır. Bir Yahudi şu sözleriyle aslında bunu başarabildiğini, neredeyse bir Müslümanmış gibi sevilebildiğini, yani gerçek bir Türk olabildiğini anlatır:

> Ben farklı olduğumu hiçbir zaman düşünmedim. İşyerimde herkes bana, "Sen Müslüman Yahudisin" der. Çünkü bir toplum içerisinde beraber yaşıyoruz. Ben, tek farkımın dinim olduğunu düşünüyorum. Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşıyoruz. Buranın kanunlarına, kurallarına göre yaşıyoruz. Çoğunlukta olan insan grubu Müslümanlar. Sürekli onlarla birliktesiniz. Bence bu entegrasyon bir süre sonra bu farklılığı yok ediyor. Eğer siz farklı olmak konusunda ısrarlı değilseniz, bence bu yok olmuştur zaten.[60]

Yine bir İstanbul Yahudisi, bu topraklardaki eskiliğine vurgu yapar ama muhtemelen bunun da yeterli olmayabileceğini bilerek, diğer vatanının da içinde düşünüp duygulandığı Türkçe olduğunu belirtir: "Size en azından 500 küsur yıllık İstanbullu olduğumu söyledim. Benim bir başka vatanım daha var; o da Türkçe. Evet, bir yazar olarak, bir düşünür olarak, bir çevirmen olarak Türkçe düşünüp, Türkçe konuşup, hissederim. (...) Ben beynimde o dilin toprağında dolaşırım. Yani hem Türkiye benim vatanım hem Türkçe benim vatanımdır. Ben son derece Türk'üm

---

59 Aktaran: Yahya Koçoğlu, *Hatırlıyorum: Türkiye'de Gayrimüslim Hayatlar*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), s. 31.

60 Aktaran: Koçoğlu, *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, s. 71.

yani."[61] Bir başka Yahudi'nin düşünüş biçimi ise, "Ne mutlu Türküm diyene" sözüyle Türklük performansları ve Türklük gayreti arasındaki bağlantıyı görmemizi sağlıyor: "Ne mutlu Türküm diyene benim için çok anlamlı bir şey. Bu söz benim için heyecan verici bir şey. Bana bu konuda fazlasıyla çalışma yapmak gerektiğini hatırlatıyor. Atatürk her yerde var ve ben bunu severek hissederek yapıyorum. Severek söylediğim pozitif bir ünlem."[62] Buradaki amacım bu sözlerin ve düşüncelerin samimiyetini sorgulamak değil. Tam tersine, bu sözlerin ve düşüncelerin samimi olduğunu düşünüyorum, bundan şüphe duymuyorum. Vurgulamak istediğim nokta, bu "samimiyet"in tarihselliği ve toplumsallığıdır; Türklük duygularının ve düşüncelerinin, kişiden beklenen performanslar aracılığıyla nasıl oluştuğu ve kişinin karakteri hâline gelebildiğidir.

Fakat kişi ne kadar Türkleşirse, yani Türklük düşüncelerini ve duygularını ne kadar içselleştirirse, hayal kırıklığı yaşama ihtimali de bir o kadar artabilir; çünkü tam anlamıyla Türk kabul edilmediği o kişiye bile zaman zaman hatırlatılmaktadır. Sevginin ve emeğin karşılıksız kaldığının ya da yeterince karşılık bulamadığının anlaşılması kişide öfke ve aldatılmışlık duygusu yaratabilir. Farklılığın ve sözleşme-dışı oluşun bütün çabalara rağmen unutulmaması kişinin içinde yaşadığı toplumdan, yani devlet müdahalesi olmaksızın, kaynaklanabilir. Bir Ermeni, amcasının hayatından bahsederken buna işaret ediyor "Müslümanlığı oradaki Kürtlerden on kat daha fazla yaşar hale gelmişti. Neden böyle yaptılar? Bence kendini unutturmak için, o baskıyı hafifletmek için, 'Bak, biz de artık Müslümanız' diyebilmek için. (...) o

---

[61] Aktaran: Birol Caymaz, *Türkiye'de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), s. 99.

[62] Aktaran: Koçoğlu, *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, s. 59.

kadar namaz kıldı, hacca gitti, yine de unutulmadı Ermeni olduğu."[63] Fakat toplum unutsa ya da görmezden gelse bile, devlet unutmaz ve görmezden gelmez: "Ben Türk'üm. Dededen Türk'üm. Hıristiyan ve Ortodoks'um. Zoruma giden, Türkiye'de benim Türk olarak kabul edilmemem. Ben çöpçü olmak istesem olamıyorum. İtfaiyeci olmak istiyorum olamıyorum. Devlet bana ayrı biz gözle bakıyor ki devlet memurluğu hakkı vermiyor."[64] Bir Ermeni, bu toprakların kadim bir unsuru olmasına ve Türklüğü tüyleri diken diken olacak kadar içselleştirmesine rağmen, yeterince Türk kabul edilmemenin üzüntüsünü yaşar.

> Ermeni asıllı bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyım; İstanbul'da, benim gibi aşağı yukarı 60 bin kişi yaşıyor. Hepimiz de zamanı geldiğinde gururla askerliğimizi yaparız. İstiklal Marşı çaldığında tüylerim diken diken olur gururlanırım; ama isterdim ki çok daha değişik boyutlarda haklarım olsun. Bugün, otuz sene önce Almanya'ya göç eden bir Türk vatandaşı, belediyede, bir devlet dairesinde çalışabiliyorsa, 2 bin yıldır bu topraklarda isem "ben niye çalışamayayım?" diye bazen kendime sorduğum olur. Ben niye bir yüzbaşı olamayayım?[65]

Bu durum bir Yahudiyi ise artık öfkelendirmektedir: "Beni genelkurmay başkanı yapmayanlar utansın. Ben genelkurmay başkanından daha az Türk değilim. Büyükelçi olur muydum? NATO'da ya da UNESCO'da temsilci olur muydum? Ben Türk vatandaşıyım arkadaş. Tek suçum Müslüman Türk vatandaşı olmamak mı?"[66]

---

[63] Aktaran: Balancar, *Diyarbakırlı Ermeniler Konuşuyor*, s. 9-10.
[64] Aktaran: Koçoğlu, *Hatırlıyorum*, s. 125.
[65] Aktaran: Caymaz, *a.g.e.*, s. 72.
[66] Aktaran: *a.g.e.*, s. 135.

Kürtler ve Türklük

Daha önce belirttiğim gibi Müslümanlık, Türklük Sözleşmesi'ne açılan birincil kapıydı; kişi Müslümansa Türklüğe geçiş yapabilirdi. Bu, Türk olmayan Müslümanların Türklük karşısındaki durumunu Müslüman olmayan Türkiye vatandaşlarından ayırmaktadır.[67] Türklük maddi ve manevi imtiyazlarla donatıldığı, Türk olmamak maddi ve manevi cezalarla özdeşleştirdiği için aslen Türk olmayan milyonlarca Müslüman Türklüğe geçti ve devletin asimilasyon politikasını benimseyerek asilime oldu. Başka bir deyişle, milyonlarca Müslüman Kürt olmayı, Arap olmayı, Çerkez olmayı, Pomak olmayı, Gürcü olmayı, Laz olmayı, Arnavut olmayı, Boşnak olmayı bıraktı. Bu *bırakma*, özellikle *ilk bırakanların* arkasından kuşaklar geçtiği için, bugünden geriye bakıldığında çok iyi anlaşılmayabilir; çünkü bırakılan gerçekten de geride kalmıştır, artık yoktur, unutulmak zorunda kalınmıştır, dolayısıyla bırakılmış olanın eskiden nasıl bir şey olduğuna dair güçlü bir hafıza da yoktur. Geçilen şey ise şimdi bakıldığında sanki hep varmış, doğalmış, normalmiş gibi gelebilir. Fakat geçişi bizzat yapanlar için, diyelim ilk kuşak için, bu muhtemelen yoğun ve bilinçli çaba gerektiren zorlu bir süreçti. Süreci zorlaştıran önemli bir faktör, bunun çifte bir süreç olmasıydı: Eskiden

---

[67] Bu onları bu anlamda, deri renkleri veya "ırk"ları nedeniyle Beyazlığa geçemeyen Siyahlardan da ayırıyor. Fakat özellikle Kürtler söz konusu olduğunda, fiziksel ("esmer tenli" olmak) veya dilsel (aksanlı konuşmak) birtakım özellikler egemen grup Türkler tarafından bir ırksallaştırma aracı olarak kullanılabilmektedir. Örneğin bkz. Murat Ergin, "The Racialization of Kurdish Identity in Turkey", *Ethnic and Racial Studies*, c. 37, (2014), s. 322-341. Kürtlüğe dışarıdan atfedilebilen bu türden özellikler yine de Siyahlığa atfedilen ırksal özellikler gibi katı ve değişmez değildir, daha esnektir. Kişinin "Siyah olduğu" eğer dışarıdan belli oluyorsa, hayatı boyunca Siyah kalacak demektir. Bununla birlikte, Siyahların farklılaşan fiziksel özellikleri Beyazlar tarafından görülür ve onlara farklı değerler biçilir. Örneğin, deri rengi ne kadar "açık"sa, bir Siyahın toplumsal hayatta yükselme ihtimali de o kadar güçlüdür.

olduğunuz şeyi geride bırakabilmek ve yeni bir şey olmayı öğrenebilmek.

Bütünüyle Türkleşen Müslümanların yanı sıra Türkleşen ama bazı etnik özelliklerini koruyan milyonlarca Müslüman ve Türkleşmek istese bile kültürel ve ekonomik sermayesizlik nedeniyle Türklüğün şartlarını tam olarak yerine getiremeyen (örneğin Türkçeyi aksanlı konuşan) milyonlarca Müslüman da var. Bu bireyler, değişen oranlarda ve biçimlerde de olsa, çeşitli açılardan Türklüğün dışında olduklarının bilincindedirler. Hor görülmemek/dışlanmamak için kamusal hayatta kendilerini gizleme, silme, görünmez kılma gibi negatif stratejiler ve Türkçe konuşmak gibi pozitif stratejiler uygularlar ve ikili hayatlar yaşarlar. Örneğin Ayşe Serdar, Lazlık üzerine yaptığı çalışmalarda, Lazların Türklükten faydalanmak için Türklüğe asimile olma; kendilerini özellikle Kürtlerden ayırma ve ayırdıkları ölçüde de devleti arkalarına alma ve Lazlıklarını ancak devletin müsaade ettiği sınırlar içinde, de-politize edilmiş bir kültürel kimlik olarak yaşama stratejilerini anlatıyor.[68] Ayhan Kaya da benzer bir biçimde, Çerkeslerin Türklüğe katılım ve asimile olma stratejilerini; Çerkesliklerini ancak Türklükleriyle birlikte vurgulayabildikleri "çifte söylem"lerini ve Çerkesliklerini çoğu zaman özel alanlara sakladıkları ikili hayatlarını analiz ediyor.[69]

---

[68] Ayşe Serdar, Lazların Türklüğünü ve Türklük bilgisini şöyle anlatıyor: "Özetle 'Türk olmak' eşit vatandaşlıktan faydalanmakla ve egemen olmakla doğrudan bağlantılı bir tutum olarak okunabilir. Bu, elbette gündelik hayatta her gün yeniden üretilir. Nerede Laz, nerede Türk gibi davranılacağının bilgisi habituslara yerleşir, tüm bunlar aksana nerede kayılacağının, nerede düzeltileceğinin otomatikleşmesi gibi bilinçdışına yerleşmiş tavırlara da işler." Ayşe Serdar, "Etnik İlişkiler Bağlamında Lazlığın İnşası", *Toplum ve Kuram*, n. 11, (2016), s. 100-101. Ayrıca bkz. Ayşe Serdar, "Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür", *Mülkiye Dergisi*, c. 39, n. 1, (2015), s. 93-134.

[69] Ayhan Kara, *Türkiye'de Çerkezler: Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 4-5, 32-35.

Bu alt-bölümde, her ne kadar bazıları kültürel açıdan kısmen veya tamamen Türkleşmiş olsa da, Türkleşmeye bilinçli olarak direnen veya en azından direnmeye çalışan, yani hem politik hem de kültürel anlamda belli bir Kürtlük bilinci olan kişilerin Kürtlük ve Türklük deneyimlerini aktarmaya çalışacağım. Bunu büyük ölçüde, farklı yerlerde doğup büyümüş ve farklı alanlarda çalışmış Kürtlerle gerçekleştirdiğim derinlemesine mülakatlardan yararlanarak yapacağım.[70] Görüleceği üzere, Türkleşmeyen Kürtlerde tek bir Kürtlük yoktur. Gelinen coğrafyaya, annenin Türk olup olmamasına, politik görüşlere, mesleklere, toplumsal sınıflara göre farklılaşan Kürtlükler söz konusudur. Bu farklılaşmalara paralel olarak Türklükle ve Türklerle olan etkileşimler, bu etkileşimlerin kişide yarattığı performanslar ve duygular da farklılaşmaktadır. Fakat yine görüleceği gibi sınıflar-üstü, meslekler-üstü ve ideolojiler-üstü belli ortaklıklar da mevcuttur.

Daha önce Gayrimüslimlerin ikili hayatlarından bahsederken bunun temel nedeninin Türklük Sözleşmesi'nin dışında olmalarıyla, yaşadıkları baskı ve katliamlarla ve bunların yarattığı korkuyla ilgili olduğunu söylemiştim. Aynı olgu aynı nedenlerle Kürtlerde de çok yaygındır. 60'lı yaşlarının ortasındaki Iğdırlı din adamı[71] bunu şu sözlerle ifade etti: "Her Kürdün ama her Kürdün gerçek kişiliği perde arkasındadır, hiçbir Kürdün gerçek kişiliği ortada değildir." Ona göre Kürtler "konuştuğunda kaçamak yapar", "camide, okulda ve evde farklı konuşur, ortamına göre konuşur", Kürtlere yapılan hakaretleri bile sineye çeker. Bunun görünürdeki temel nedeni "pısırıklık"tır, pısırıklığın arkasında ise gerçek görüşler dile getirildiğinde cezalandırılma korkusu, daha doğrusu cezalandırılacağına dair bir bilinç vardır.

---

[70] On beşi yüz yüze biri e-mail yoluyla olmak üzere, toplamda on altı kişiyle görüştüm. Görüşmecilerimden sadece üçü kadındı. Geç fark ettiğim bu dengesizlik nedeniyle cinsiyet dinamiklerini yeterince inceleyemedim.

[71] Erkek. Ankara'da 13.09.2014 tarihli görüşme (ses kaydı).

Örneğin bu din adamına göre, kendisini de dahil ettiği Kürtler arasında İsmail Beşikçi özelliklerine sahip biri yoktur: "Kafasında ne varsa onu kaleme dökmüştür. Hiç kişiliğini perde arkasına saklamadı."

Elli yaşındaki araştırmacı-çevirmen[72] Kürtlerin ikili hayatını "saklı hayatlar" kavramıyla anlatıyor:

> Markete gidiyorsun, kuaföre gidiyorsun, çeşitli yerlere gidiyorsun, her gün selamlaştığın insanlar var, komşuların var, hiç kimseyle kendin olarak diyalog içinde değilsin. Örneğin kuaförlere dair çok şey anlatabilirim. (...) Çok konuşulan ortamlardır, herkes çok konuşur, herkes pat diye senli benli olur. Benim açımdan sinir bozucudur bu. Hemen duvarlarımı örerim. Ama orada her şey konuşulur. Kürtler de konuşulur, Kürtlerle ilgili Türkiye'nin siyaseti de konuşulur. Çok aleyhte, küfürbaz, saldırgan, ya da yok sayan aşağılayan cümleler de duyarsın, ama sen orada oturursun, hiç renk vermezsin. Zaten duvarlarını da örmüşsündür çoktan. Kürt kimliğinle o duvarı otomatik örüyorsun bence. Duvardan kastım, bana hiçbir şey sormasınlar, muhabbet ilerlemesin. Çünkü ya gerçek kendini ortaya koyacaksın, çatışacaksın veya susacaksın. Onlar gibi düşünüyormuş gibi yapmak daha kötü olacağı için en iyisi hiç temas kurmamak, ilişkiyi hiç geliştirmemek, anladın mı?

Kürt olmaktan ve Türk olmamaktan kaynaklanan korku kadar güçlü ve onun gibi Kürtleri ikili hayatlar yaşamaya zorlayan bir başka duygu, Kürtçe konuşmaktan ve iyi Türkçe konuşamamaktan kaynaklanan utançtır. Başka bir deyişle, korku kadar utanç da kişinin kendisini gizlemesine yol açabilir. Kürtçe konuşmaktan utanılır, çünkü Kürtçe kabalıkla özdeşleştirilmiştir ve Türkçe konuşamamaktan utanılır, çünkü Türkçe medenilikle özdeşleştirilmiştir.[73] Görüştüğüm kişilerden anadili Kürtçe olanla-

---

[72] Kadın. Ankara'da 24.05.2017 tarihli görüşme (ses kaydı).

[73] Dil ve utanç arasındaki ilişkiye dair iki anlatım: "Türkçe bilmemek senin için de küçümsenecek, alaya alınabilecek yani en çok bunu hatırlıyorum, iki

rın neredeyse hepsi, ilk defa okula başladıklarında duydukları Türkçeyi bilmemenin, öğretmen iyi (demokrat/solcu) de olsa kötü (baskıcı/sağcı) de olsa, kendilerinde bir aşağılık duygusu ve utanç yarattığını söylediler.[74] Örneğin Konya'nın Kürt köylerinden birinde doğan 50 yaşlarındaki avukat,[75] öğretmeni çok iyi olmasına rağmen Türkçeyi sonradan öğrenmenin onda bir ürkeklik, ürkekliğin de asosyallik yarattığını; Konya merkeze taşındıklarında Türklerle ilişkiye girmekte zorlandığını; ayrıca akıcı konuşamadığı için ortaokuldaki edebiyat ve tiyatro gruplarına girmediğini belirtti. 30 yaşındaki Malazgirt doğumlu yüksek lisans öğrencisi[76] ise Türkçeyle ve öğretmende cisimleşen Türk iktidarıyla ilk karşılaşmasını, ailesinden de gördüğü ve alışık olduğu fiziksel şiddet açısından değil, psikolojik şiddet açısından değerlendirdi: "Kendini kötü hissediyorsun, biri orada konuşuyor sen anlamıyorsun. Kendini aşağıda görüyorsun, bende bir sorun mu

---

kelime Türkçe konuşmanın dahi bir mutluluk kaynağı olduğunu. (...) Zorla öğretmek herhangi bir şeyi, iraden dışında, ve daha önce bildiğini sana unutturmak, kötü olduğunu sana sürekli söylemek, yani aşağılık bir durum olduğunu sürekli sana empoze etmek sonuçta seni kendine benzetiyor."; "Biz hep hani böyle asimile olmuş bir toplumuz hani, Türkçe sanki önemli dildir hani; Kürtçe yabani, barbar bir dil." Aktaran: Leyla Neyzi ve Haydar Darıcı, *Diyarbakırlı ve Muğlalı Gençler Anlatıyor: "Özgürüm ama Mecburiyet Var"*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), s. 104, 109.

[74] Türkçeyi bilmemenin ya da yeterince iyi bilmemenin yarattığı "eziklik", Kürtlerin oto-biyografik anlatılarında çok sık dile getirilen bir Kürtlük hâli. Bu ve benzeri psikolojik durumları "dil yarası" olarak adlandıran bir saha çalışmasında bir Kürdün şöyle dediği aktarılıyor: "Kendini ifade edemiyorsun, kendini ezik hissediyorsun, kendine güvenmiyorsun... Başka bir dille eğitim gördüğümüzde kendi dilimizden uzaklaşmaya başladık... Ne Türkçede iyiyiz, ne de Kürtçede. Eve giderken başka bir dille, okula giderken başka bir dille konuşuyorduk. Kopukluk oluyor orada. Bugün bile bunun zorluğunu yaşıyorum." Aktaran: Vahap Coşkun, Şerif Derince ve Nesrin Uçarlar, *Dil Yarası: Türkiye'de Eğitimde Anadilin Kullanılmaması Sorunu ve Kürt Öğrencilerin Deneyimi*, (Diyarbakır: DİSA Yayınları, 2010), s. 46.

[75] Erkek. Ankara'da 11.09.2014 tarihli görüşme (ses kaydı).

[76] Erkek. Ankara'da 03.06.2017 tarihli görüşme (ses kaydı).

var, ben neyim diyorsun. Bende sorun var diyorsun, onda sorun olamayacağına göre. Güzel giyimli biri gelmiş karşına, temsilen. Kendimi çok kötü hissederdim açıkçası, aşağılık görürdüm. Anlamadığım için kendimi sorgulardım başlangıçta." Aşağıda olma ve yetersizlik duygusundan kaynaklanan ürkeklik ve tutukluk, bu kişiyi ileriki yıllarında da takip etmiş: "Bilinçlendikçe, durumu kavradıkça, yani devlet niye orada, o okul niye orada var, onları anlayınca bunları aşıyorsun ama psikolojik etkileri var, hâlâ var yani. Ben bir hocamla [üniversitede] konuşurken, başka bir yerde, rahat değilim. O çocuk gibiyim hâlen. Türklerin çoğunluk bulunduğu bir ortamda kendimi tam ifade edemiyorum, Kürtçeye kıyasla tutuk kalıyorum. İlkokuldan kalma bir şey bu."[77] Türkiye'nin en özgürlükçü üniversitelerinden birinde otuz yıla yakın öğretim üyeliği yapmış ve birkaç yabancı dili ileri derecede bilen profesör,[78] Kürtlerin kalabalık önünde Türkçe konuşmaktan çekindiğini, bunun çocukluktan kalan bir utanç duygusuyla ("gülerler mi korkusu") ilgili olduğunu düşünüyor: "Ben hâlâ topluluk önünde konuştuğum vakit kalbim şöyle bir çarpar. Toplum önünde konuşma alışkanlığımız yok bizim, Türkçe olarak."

Ürkeklik hâlinin, korkunun ve utancın birlikte yarattığı, kimi zaman korkudan kimi zaman utançtan kaynaklanan genel bir Kürtlük hâli olarak yorumlanabileceğini düşünüyorum. Örneğin Kürtler Türklüğün ve Türklerin hâkim olduğu kamusal ortamlarda, başlarına bela geleceği korkusuyla Kürtçe konuşmaktan sakınırlar. Fakat aynı ortamlarda Türkçe konuşmaktan da sakınabilirler; çünkü Türkçeyi yeterince iyi konuşamamanın utancını

---

[77] Sanki aynı kişi konuşmuş gibi, başka bir kitaptan benzer bir anlatım: "İlkokulda soru sormadığım için şimdi üniversitede bile bir konu konuşulurken çok da damarıma basmayana kadar susmayı tercih ediyorum. (...) İlkokul zamanlarından geldiğini tahmin ediyorum." Aktaran: *a.g.e.*, s. 46.

[78] Erkek. Ankara'da 30.06.2017 tarihli görüşme (ses kaydı).

yaşamaktadırlar. Araştırmacı-çevirmen, Diyarbakırlı bir tanıdığının Ankara'da dolmuşta ineceği yeri söylemekten utandığını, bir başkasının indiği yerde dolmuştan indiğini; bir başka tanıdığının ise, Kürtçede "ü" ve "ö" sesleri olmadığı için markette hiçbir üründen üç veya dört kilo istemediğini aktarırken, korkudan değil utançtan kaynaklanan bu "dilsizlik" durumuna dikkat çekiyordu.[79]

Utancın kaynağı, kişinin kendisini hâkim olan grubun değerleriyle, yani hâkim olan Türklük değerleriyle ölçmesi, kendisini diğerlerinin bakışıyla görmesi ve benlik değerini öyle yargılamasıdır. Du Bois'un kavramını hatırlarsak, Kürtler kendilerini Türklerin gözüyle değerlendiren bir ikili bilinçle yaşarlar, nasıl konuştuklarına ve dışarıdan nasıl göründüklerine dair sürekli teyakkuz hâlindedirler. Bu bağlamda Bourdieu'nün, kendisini burjuvazinin değerleriyle/beğenileriyle ölçen küçük burjuvanın bedensel ve dilsel sıkıntılarını anlattığı şu pasaj, Kürtlüğün Türklük karşısındaki konumunu da açıklayabilir:

> Toplumsal dünyanın küçük burjuva deneyimi her şeyden önce sıkılganlık, kendini bedeninde ve söyleyişinde rahat hissetmeyen ve "orada bulunan diğer kimseler"le bütünleşeceği yerde, bir anlamda dışarıdan, başkalarının gözleriyle, kendi kendini denetleyerek, düzelterek, tutarak, kendisini gözetleyen ve yabancılaşmış bir öteki için var olmak için umutsuzca girişimleri yüzünden, beceriksizliğiyle olduğu kadar dile gösterdiği aşırı özenle de kendini ele

---

[79] Zorunlu göçle büyük bir kente gelmiş bir Kürt kadınının Türkçede alışveriş deneyimi: "Kimseyi tanımıyordum, ekmeğin adını bile Türkçe bilmiyordum. (...) Hatırlıyorum, bir gün ekmeğin Türkçe adını öğrenmiştim ama nasıl istendiğini bilmiyordum. (...) Evin dışına çıkarken zorlanıyorsun. Türkçe bilmiyorsun. Çevreyi bilmiyorsun. Yabancı bir yerdesin. Bütün yaşadıkların bildiklerin kayboldu. (...) Uzun zaman hasta oldum. Dilimi kaybettim." Aktaran: Handan Çağlayan, Şemsa Özar ve Ayşe Tepe Doğan, *Ne Değişti? Kürt Kadınların Zorunlu Göç Deneyimi*, (Ankara: Ayizi Yayınları, 2011), s. 63.

vererek kendini temellük edilmeye maruz bırakan kimsenin sıkıntısıdır.[80]

Bourdieu'nün sınıfsal *habitus* ve ayrım üzerinden yaptığı bu analiz, sadece Kürtler ve Türkler arasındaki ayrıma değil, Kürtlerin kendi arasındaki sınıfsal farklılıklara ve bu farklılıkların bedene nasıl farklı yansıdığı üzerine de düşünülmesi gerektiğini hatırlatıyor. Etnik olarak Kürt olan kişinin, sınıfsal düzeyi ve eğitim düzeyi yükseldiği ölçüde, dolayısıyla kültürel sermayesi arttıkça, daha az utanç yaşayacağı düşünülebilir. Aynı nüanslı analiz Türklük için de gerekiyor. Türklüğün, genel bir soyutlama düzeyinde, Türkleri bedenleri içinde rahat ve evdeymiş gibi hissettirdiği düşünülebilir. Fakat Türklük içindeki ekonomik ve kültürel sermaye farklılıkları da bedene ve konuşmaya yansır.

Dilden devam edersek, Kürtlerin çoğunluğunun iki dilli olması ilk bakışta veya teorik olarak bir avantaj gibi görünebilir. Fakat pratikte bunun böyle olmadığı bilinmektedir; çünkü Kürtlerin büyük bir bölümü Türkçeyi öğrenmeleriyle birlikte Kürtçeyi unutmaya, Kürtçeyi yeterince iyi kullanamamaya başlamaktadır. Ayrıca Kürtçenin *piyasa değerinin düşük olması* Kürtçe bilmenin değerini ve önemini de düşürmektedir.[81] Sorun burada da bitmiyor; çünkü yine Kürtlerin önemli bir bölümü –çeşitli nedenlerden dolayı– Türkçeyi de yeterince iyi öğrenememekte, aksansız konuşamamaktadır. Dolayısıyla iki dilli insanlar yerine iki

---

[80] Pierre Bourdieu, *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkkurt, (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), s. 304-305.

[81] Handan Çağlayan'ın görüştüğü bir Kürt öğretmen, Kürtçenin piyasa değerinin olmamasını öğrencileri üzerinden şöyle anlatıyor: "İşlerine yarayan dil bu (Türkçe) ama. Bir kere en büyük handikabımız bu. İstediğimiz kadar çabalayalım. (…) O çocuk okula başladığı anda Kürtçeyle ilişkisi bitecek, iş olanağı yok. Kürtçeyi nerede kullanacağını bilmiyor. (…) Türkçe daha çok işlerine yarıyor." Aktaran: Handan Çağlayan, *Aynı Evde Ayrı Diller: Kuşaklararası Dil Değişimi*, (Diyarbakır, DİSA Yayınları, 2014), s. 118.

dili de yeterince iyi konuşamayan ve yazamayan, iki dilde de "kendini evinde hissetmeyen",[82] yani sadece korkudan veya utançtan dolayı mecazi anlamda dilsiz kalan değil, hiçbir dili tam olarak bilemediği için kelimenin gerçek anlamıyla dilsiz kalan insanlar ortaya çıkmaktadır. Yüksek lisans öğrencisi, bu dilsizlik hâlinin basit bir dil karmaşası değil, belki ondan çok daha önemli olan bir düşünce karmaşasına yol açtığını söyledi: "Dil karışıklığı düşünce karışıklığına da yol açıyor yani. Kürtlerin yaşadığı temel sorunlardan biri bu bence. Binlerden değil, milyonlardan bahsediyoruz."

Bu dil sorunları, aile-içi kuşaklar arasında iletişimsizlik gibi kitlesel bir sorun da yaratmaktadır. Sözgelimi Kürtçesini kaybeden torun dedesiyle anlaşamamakta, annesiyle ise yarım yamalak anlaşabilmektedir. Fakat Türkçeyi de tam olarak öğrenemediği için kamusal hayatta da iletişimsizlik yaşamakta, iş hayatında yükselememektedir. Bütün bu dil durumlarının Kürtler ve Türkler arasında yarattığı, Kürtler tarafından sıklıkla "maça yenik başlamak" gibi metaforlarla ifade edilen maddi eşitsizlikler çoğu zaman hiç kapanmamakta, hayatın her alanında (okul hayatında, iş hayatında, aile hayatında vb.) hayatın sonuna kadar devam etmektedir. Ayrıca Kürt öğrenciler açısından özellikle eğitimin ilk yılları ders konularını öğrenmek yerine "yabancı bir dili" öğrenmekle geçmektedir.[83] Örneğin Dersimli lise öğret-

[82] R. Brubaker'ın belirttiği gibi "'kendi dili'ni konuşma deneyimi", "toplumsal dünyanın içindeyken evde hissedilmesi"ni ve "fenomenolojik konfor duygusu" yaşanmasını sağlar. Rogers Brubaker vd., *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, (Princeton: Princeton University Press, 2008), s. 264.

[83] Bir Kürt yabancı dildeki eğitimden kaynaklanan yabancılık duygusunu şöyle aktarıyor: "Korkuyordum. Korktuğumu hatırlıyorum. Babam beni götürmüştü. Bilmediğin bir dille okula gidiyorsun. Farklı bir dünyaya girdiğimi hatırlıyorum. Birisi konuşuyordu ama ne konuştuğunu bilmiyordum. Çok farklı bir dil. Hiçbir şey bilmiyorsun. Yani oturmuşsun orda birisi sana konuşuyor. Yani o

meni,[84] Türk öğrencilere kıyasla okula geride başlandığını ve ne kadar çalışılsa çalışılsın o ilk farkı kapatmanın çok zor olduğunu söyledi. Fark zaman içinde Türklerden daha çok çalışarak akademik olarak kapatılsa bile iş mülakatlarında politik sebeplerle kapatılamıyordu.

Görüşmelerde Kürtlerin Türkler karşısındaki "ezikliği" ve bu ezikliğin Kürtlerin davranışlarına ve bedenlerine nasıl yansıdığı sık sık gündeme geldi. Dersimli öğretmen, fizik öğretmenliği yaptığı Ankara'nın bir ilçesinde Mardin'den zorunlu göçle gelen Kürt öğrencilerin Türk öğrencilerle olan ilişkilerinde nasıl tavır aldıklarını şöyle anlatıyor: "İkisini de okuttuk biz. Yani o sınıf hâkimiyeti Türk kökenli çocuklarda. Öbürü ancak şiddete başvurarak kendini gösterebiliyor. Ya da işte yılışık ilişkilere girerek kendini var edebiliyor. (...) Türk toplumunun değerlerini taşıyarak kendini göstermeye çalışıyor." Buna benzer bir tespiti ve tasnifi Kürtlerin geneli için de yapıyor ve güçsüzlüğün zıt biçimlerde de olsa mutlaka Kürtlerin bedenlerine işlediğini ileri sürüyor: "Davranışında, yolda yürüyüş tarzında hissedersiniz. İki tarz vardır. Kürtlerin ciddi bir kısmı çok kasılarak yürür. 'Güç bende' der gibi. Aslında güçsüzlüğü gizlemedir o. Psikolojide karşılığı vardır mutlaka. Ya da çok sinmiş yürür, vücuduna yansır, görürsünüz yani baktığınızda." 60 yaşındaki Karslı emekli ilkokul öğretmeni,[85] eski kocasının "ezikliği"ni şöyle örneklendirdi: "Mesela lokantaya gidersin, garsondan bir şey istemek için uzun süre bekler. Zamanı yeri gelince söyler. Biz daha özgüven-

---

duygu cümlesini anlatamıyorsun. E, bir de Kürtçe konuştuğun için döverlerdi seni öğretmenler. Hani herhangi bir ülkeye gidiyorsun, hiçbir şey bilmiyorsun ve elinde tanıdık hiç kimse yok. Dil bilmiyorsun, sistem bilmiyorsun, elinden tutan hiç kimse yoktur." Aktaran: Neyzi ve Darıcı, *a.g.e.*, s. 104.

[84] Erkek. Ankara'da 03.06.2017 tarihi görüşme (ses kaydı).

[85] Kadın. Ankara'da 21.10.2017 tarihli görüşme (ses kaydı).

liyizdir, garsonu fırçalar benim akrabalarım.[86] [Eşim] garsondan bir şey isteyene kadar fıtık ederdi insanı. (...) Hep bir ezik yanı oldu, ben bunu onun Kürtlüğüne bağlıyorum." Profesör ise, Kürtlükten kaynaklı ürkekliğin kendi bedenine nasıl işlediğini Kürtçe üzerinden anlattı: "Otomatik olur, Kürtçe konuştuğun zaman hemen sesini kısarsın. Kürtçeye döndüğüm zaman vücut alışmış gibi sesini keser, vücut buna alışmıştır yani." Profesör bunları söylerken yanındaki arkadaşının kulağına eğildi ve sesini iyice kıstı, Kürtçe konuşulduğunda bedenin öyle yaptığını, yani bedenin Kürtçeyi dış dünyadan gizlediğini göstermek istedi.

Ne var ki, görüştüğüm erkeklerin çoğunluğu, Kürtlerdeki ezikklik ile ürkekliği ve bunlardan kaynaklanan kendini gizlemeyi ve ikili hayatlar sürmeyi, kendileri dışındaki diğer Kürtlere atfettiler. Örneğin Bitlis doğumlu, bir devlet dairesinde işçi statüsünde çalışmış olan ve CHP'li olduğunu söyleyen (belediye meclis üyeliği ve delegelik yapmış) 60 yaşlarındaki görüşmecim,[87] kendisiyle diğerleri arasındaki farkı şöyle ifade etti: "Eziklik oluyor, çünkü kendisini ifade edemiyor. Sürekli bir aşağılanmayla karşılaştığı için böyle bir eziklik yapıyor. Ama benim şahsımda, övünerek de söylüyorum, asla!" Yukarıda bahsettiğim yüksek lisans öğrencisi ise, erkekliğin Kürt erkeklerde kendilerini görme ve değerlendirme biçimlerini etkileyebileceğini vurguluyor: "Çoğu Kürt erkek zayıf görünmemek için, erkekliğini zayıflatmamak için, zayıf göstermemek için, bu bahsettiğim psikolojik süreçleri, zorlukları anlatmazlar bence. Tamamen erkeklikle ilgili bu. Korumak istiyor erkekliğini. 4-5 sene önce ben bunları anlatmazdım. Artık daha rahat anlatabiliyorum, bunun er-

---

86 Ailesinin Türk tarafına işaret ediyor. Bu konuya aşağıda değineceğim.
87 Erkek. Ankara'da 06.06.2017 tarihli görüşme (ses kaydı).

keklikle ilgili olduğunu düşünüyorum."[88] Bu Kürt genç, kendisini görme biçimlerindeki değişimi cinsiyet üzerine yaptığı çalışmalara ve okumalara bağlıyor. Kendisine dair algısını ve kendisini sunma biçimlerini erkekliğinin de belirlediğini fark ettiği ölçüde, yani benlik değerini sadece Kürt olmakla veya Türk olmamakla değil, erkeklikle de ölçtüğünü gördüğü ölçüde, değişmeye başlıyor, kendisine ve çevresine karşı daha dürüst olabiliyor.

Görüştüğüm kişilerin ortaklaştıkları önemli bir husus, kendi çalıştıkları alanlarda Türklüğün büyük bir imtiyaz ve avantaj sağladığı.[89] Örneğin hukuk alanında çalışan avukat, avukatlıkta olmasa bile hakimlik ve savcılıkta Kürt olarak ve Kürt kalarak yükselmenin mümkün olmadığını; Dersimli öğretmen çok başarılı bir okul geçmişi olması rağmen "ancak öğretmen olabildiğini" ve onun üzerine çıkıp akademisyen olamadığını; yap-sat işiyle uğraşan Bitlis doğumlu küçük müteahhit[90] Kürtlerin bü-

---

[88] Erkeklik ve Kürtlük arasındaki ilişki ve Kürt erkekliğinin Türk iktidarından dolayı aldığı yaralar ilginç bir araştırma konusu olabilir. Örneğin bir Kürt, ailesindeki cinsiyet rollerinin çökmesinden dolayı yaşadıkları erkeklik krizini şöyle anlatıyor: "Hakikaten bu süreçte Kürtlerin erkeklik, o ataerkil damarının çok hırpalandığını yani çok rencide edildiğini düşünüyorum. Kadına da aynı şekilde. Düşünün mesela annemi itiyor, adam üstünü arıyor falan, yani düşünün böyle bir şeyde erkeğin ne kadar incindiğini. O ataerkil kodlarla yetişmiş, geleneksel tavrı olan erkek inanılmaz bir utanç yaşıyor aslında. Bir şey yapamamanın o ezik hali. (...) Mesela hakikaten o aramadan sonra insanlar gittiğinde saatlerce birbiriyle konuşamıyorlar mesela; çünkü ikisi de utanıyor, ikisinin de zoruna gidiyor, normal gündelik rollerin dışında başka bir role büründüğünün farkında o anda. Bana da çok ezik gelmişti babam, mesela onu hissetmiştim." Aktaran: Neyzi ve Darıcı, *a.g.e.*, s. 63.

[89] Aksansız Türkçe konuşan ve –kendi deyişiyle– dışarıdan "Türk görünen" Karslı görüşmecim, Türklüğün getirdiği en önemli avantajlardan birinin "ekstra bir sorun yaşanmaması" olduğunu söyledi: "Bir sorunum olmadı, ekstra bir sorunum olmadı. İşlerin daha kolay gidiyor."

[90] Erkek. Ankara'da 06.06.2017 tarihli görüşme (ses kaydı).

yük devlet ihalelerinde başarılı olamadığını ve zaten çoğu zaman bu ihalelere girmediklerini; din adamı ise "Kürtlükte ısrar ettiğin zaman önün kapalı" olduğunu söylediler. Eğer bunun tersi olmuşsa, yani bir Kürt belli bir alanda çok yükselmişse, bu durumu Türkleşme olarak ve "ruhundan fire verme", "Kürtlüğe ihanet etme", "devlete biat etme", "onların dinine geçme" gibi ifadelerle yorumladılar. Din adamı, Türk ve Kürt arasındaki imtiyaz farkını şöyle özetledi: "Türkün her zaman avantajı vardır. Dezavantajı hiç yoktur, ancak kişiliğinden, geri kalmışlığından, yoksulluğundan dolayı dezavantajı vardır. Ama Kürdün her zaman dezavantajı vardır. Cumhurbaşkanı da olsa kendini Türk olarak göstermek zorundadır." Avukat, biraz sert bir ifade kullanmış olabileceğini de ekleyerek, çeşitli alanlarda yükselmiş Kürtler hakkında "devlet onları satın alıyor bir anlamda" dedi. Bitlisli CHP'li Kürde göre, Ankara'nın güzel semtlerinde oturan zenginleşmiş Kürtlerde –ki onları "Milano Kürtleri, Paris Kürtleri" olarak adlandırmaktadır– bu kendinden vazgeçme çok sık görülmektedir; bu Kürtler kendilerini "kamufle etmekte"dir, Türkmüş gibi yapmaktadır.

Görüştüğüm 70 yaşlarındaki büyük burjuva müteahhit,[91] çok zenginleşmiş ve ekonomi alanında en tepelere çıkmış biri olarak, bu bağlamda ilginç bir örnek teşkil ediyor. Ailesi, 1940'lar öncesindeki Kürt isyanlarından birine katılan akrabaları nedeniyle, yaşadıkları köyden şehir merkezine taşınmak zorunda kalmış. Bu müteahhit, yaşadıkları zorlukları ve yoksulluğu anlatmak için "bugünkü Suriyeli mültecilere benziyorduk" diyor. Babası onu 18 yaşındayken okuması için, bir ineğini satarak, Ankara'ya göndermiş. Öğrencilik yıllarında "aç kalmamak için ne yapabilirim?" sorusundan başka bir şey düşünemediğini söylüyor. Baş-

---

[91] Erkek. Ankara'da 04.02.2015 tarihli görüşme (görüşme notları).

larda, diğer Kürtler gibi, kendisi de ürkek ve kompleksli ("Kürtler devlet baskısından ötürü ezik ve komplekslidirler, kendilerini ikinci sınıf görürler. (...) Türklerde de üstünlük kompleksi vardır. Sünnilerde Alevilere yönelik nasıl bir üstünlük kompleksi varsa, Türklerde de Kürtlere karşı vardır."), ancak zamanla, zorlukları aştıkça ve güçlendikçe, "kompleksini atıyor." Türklüğün iş dünyasında büyük bir avantaj olduğunu düşünmesine ve bilmesine rağmen, güçlendikçe "Kürtlüğünü sahiplendiğini", "Kürt kimliğini insanlara kabul ettirdiğini" vurguluyor, fakat kendisinin bir istisna olduğunu, diğer Kürt işadamlarının Kürt olduklarını gizlediklerini, "en fazla Doğuluyum" dediklerini de özellikle ekliyor. Kürtlüğün bütün psikolojik ve maddi dezavantajlarına rağmen, iş dünyasındaki büyük başarısını "kişisel yetenekleriyle" ve "ilişkilerinin çok sağlıklı olması"yla açıklıyor. Ayrıca çok hırslı olmasının da etkili olduğunu ve hırsının Kürtlükten kaynaklanan kompleksleriyle alakalı olabileceğini düşünüyor: "Belki bu kadar ezik olmasaydık, bu kadar hırslı olmazdım."

Fakat hırs, bir bireyin istisnai başarısında belki belli bir paya sahip olabilse de, sosyolojik açıdan açıklayıcı bir güce sahip değildir. Aksi takdirde toplumsal hayatın bütün alanlarında çok daha fazla başarılı olan Türklerin başarısını hırsa ve çalışkanlığa, yükselmekte zorlanan Kürtlerin başarısızlığını ise hırs eksikliğine ve tembelliğe bağlamak gerekebilirdi. Nitekim Türklüğe ve Kürtlüğe dair popüler söylemde bu mantığın dile getirilişine çok sık rastlanır. Aslında bu açıklamada bir doğruluk payı da vardır, fakat egemen grupların dünyayı algılayışlarında sıklıkla görülebileceği gibi, sonuç ve neden birbirine karıştırılır, hırsın yokluğu nedenmiş gibi görülür ve öyle gösterilir. Bu hem onları aşağı görmeye yarar, hem de kişinin kendi pozisyonuna hak ederek (yani çalıştıkları ve yetenekli oldukları için) geldiği düşüncesiyle, ken-

disini üstün görmesini sağlar. Oysa hırsın yokluğu, özellikle de kitlesel yokluğu, tarihsel ve toplumsaldır. Belli toplumsal gruplara mensup bireyler daha çocukluktan itibaren arzularına ket vurmayı öğrenirler, bazı mesleklerin ve alanların kendilerine uygun olmadığı, kendi boylarını aştığı ya da o alanlarda barınamayacakları düşüncesini içselleştirirler. Örneğin bir Konya Kürdü olan lokanta işletmecisi,[92] annesinin Türk ve anadilinin Türkçe olmasından dolayı kendisinin okumaya devam ettiğini, fakat anadili Kürtçe olan ilkokul arkadaşlarının büyük çoğunluğunun "zaten önümüz açılmaz, biz okusak ne olacak" deyip okumayı bıraktığını anlattı, bunu ezikliğe bağladı. Bir başka Konya Kürdü olan avukat ise Ankara'da doğup büyümüş kızının uluslararası ilişkiler okuyup diplomat olmak istediğini söyledi, ama kendi siyasi geçmişinden ve kızının isminden ötürü (bir Kürt ismi) cezalandırılacağını, "o alanda bir yere gelemeyeceğini" düşünüyor ve kızını ilgilendiği diğer bir alan olan psikolojiye yönlendirmeye çalışıyor. Dolayısıyla, öğrencinin diplomasiyi değil de psikolojiyi seçmesinin arkasındaki faktör, hırs eksikliğinden ziyade arzuları ketleyen Kürtlüktür. Bir Türk Cumhurbaşkanı, diplomat, hâkim, profesör olmak için hırslanabilir; bir Kürt ise bunları olmak için hırslanmaz, çünkü bu pozisyonlara ancak Kürtlüğünü geride bırakırsa gelebileceğini bilir. Nitekim Türkiye tarihinde bunun örnekleri de çoktur. Kürtlüğünü geride bırakan sayısız Kürt toplumsal ve siyasal hayatta en tepelere çıkabilmiştir. Diyarbakır'da görüştüğüm 40 yaşlarındaki bir akademisyen,[93] Türklüğü bu anlamda "merkezi sınav sistemi" olarak tarif etti. Akademisyene göre, kuralları belli olan bu sınavda başarılı olmak isteniyorsa, "hiçbir iç hesaplaşmaya girmeden bu yola

---

[92] Erkek. Ankara'da 06.09.2014 tarihli görüşme (ses kaydı).

[93] Erkek. Diyarbakır'da 09.04.2016 tarihli görüşme (görüşme notları).

girmek, ona uygun yaşamak, ona uygun bir yaşantı kurmak, çok çalışmak gerekir. Seçilen bu yaşam ise, kişinin hayatını, ilişkilerini, düşünüş tarzını, duygusal hayatını belirler."

Fakat kişi Kürtlüğü bırakmayı istemiyorsa, hırslarını ve arzularını da buna göre uyarlaması ve dizginlemesi gerekecektir. Ayrıca kendisi Türkleşmek istese bile annesinin veya babasının Kürt geçmişi karşısına çıkarılabilir. Bu da Türkleşip Türkleşmeme kararının sadece kişinin kendisini değil, ailesini de kapsadığını hatırlatmaktadır. Bu bağlamda, lokanta işletmecisi Kürt çocukların başarısı için en garanti yolun çocukları Türk olarak yetiştirmek ve onlara Kürtlükten hiç bahsetmemek olduğunu söyledi. Öyle ki, bugün belli yerlere gelmiş birçok Türkün kendi kökeninin Kürt olduğunu çok sonraları öğrendiğini anlatıyor (bilmesine rağmen gizleyenin de çok olduğunu ekliyor). Fakat öte yandan da görüştüğüm kişilerin önemli bir bölümü, kişi ne kadar Türkleşirse Türkleşsin devletin onun Kürtlüğünü unutmadığını ve günün birinde onun karşısına bunu çıkarabileceğine inanıyor.

Görüşmecilerimin ortaklaştıkları temel noktalardan biri, Kürtlerle Türklerin çeşitli alanlardaki etkileşimlerine damga vuran fenomenin Kürtler ile Türkler arasındaki maddi ve psikolojik güç farkı olduğu ve bu farkın Türkler tarafından görülmediği ya da görünmezden gelindiğiydi. Güç farkının temel nedeninin Türklerin devletli Kürtlerin ise devletsiz olması olduğu düşünülebilir. Nitekim görüştüğüm Kürtlerin hiçbirisi Türk devletinin kendi devletleri olduğunu düşünmüyor. Dersimli öğretmen bunu şöyle ifade etti: "Devletle yüzleştiğimizde hala özgüven eksikliği var. Senin gibi göremiyorsun, mesela bir kuruma girdiğinde 'orası benimdir' diye giremiyorsun. Doğduğunuz yeri görmeleri bile sizin hakkınızda bir algı oluşmasına yetiyor." Kürtlerde içine girdikleri ortamların ve kurumların Türklerin hâkimi-

yetinde olduğuna dair güçlü bir bilinç var, ki onların bu ortam ve kurumlardaki tavırlarını büyük ölçüde bu bilinç belirliyor. Dolayısıyla, bir Kürdün davranışlarını sadece soyut bir devletsizlik duygusu ve devletin onu korumayacağı korkusu değil, içine girdiği spesifik kurumların iktidar ilişkileri de belirlemektedir. Başka bir deyişle, Kürtlerin davranışlarını kurumsuzluk da şekillendirmektedir. Yüksek lisans öğrencisi bu kurumsuzluk duygusunu Türkiye'nin en özgürlükçü ortamlarından birinde dahi hissettiğini söylüyor ve kurumu "Türklük sahnesi" olarak tarif ediyor.

> Türki ortamlarda sorun yaşıyorum, kadın çalışmalarında bile rahat değilim, hocalar çok iyi olmasına rağmen. Ne olursa olsun bir Türklük sahnesi olarak görüyorum orayı. Türklerin denetimindeki her yer bir Türklük sahnesi gibi geliyor bana açıkçası. Türk rolüne girmen lazım, konuşmak için Türk olman lazım sanki orada. Benim kurduğum bir şey belki bu. Türk olursan orada konuşabilirsin, kendini ifade edebilirsin, bir Kürt olarak konuşamıyorum. Sözümün değersiz olduğunu hissediyorum.

Altmış yaşına yaklaşan Midyatlı öğretmen[94] ise bir Hemşinliyle evlenen kızının Kürt kültüründen yoksun oluşunu yaptığı evliliğe değil, kurumların Türklüğüne bağlıyor: "Karşı taraf çok organize, devlet. Okulu var, eğitimi var, gazetesi var, sineması var, her yönden aktif. Sende hiçbir şey yok. Miras olarak biz Kürtlüğü taşıyoruz, ama ben bunu çocuklarımın çoğuna aktaramadım."

Görüştüğüm kişilerin büyük kısmı solcu olduğu ve sol çevreler içinde yaşadıkları için solcu Türklerle olan etkileşimlerine dair gözlemleri görüşmelerin önemli bir kısmını oluşturdu. Bu kişilerin hepsi Türk solcuların onlara Kürtlüklerinden dolayı

---

[94] Erkek. Ankara'da 30.05.2017 tarihli görüşme (ses kaydı).

ayrımcılık yapmadığı ve Kürt meselesine dair tavırlarının Türk toplumunun ve siyasi yelpazenin diğer gruplarına kıyasla çok daha ilerici olduğunu söylemekle birlikte, solcuların Türklükle gölgelenmiş birçok eylemleri ve düşünceleri olduğunu, zaman zaman da öfkelenerek, dile getirdiler. Öfkenin gözlemlediğim kadarıyla temel bir nedeni var: Tam da anlayacağını düşündüğün kişi tarafından anlaşılmadığını ve "yukarıdan bakıldığını" düşünmek. Yüksek lisans öğrencisi bunu şöyle tarif etti: "Onlarda [solcularda] daha kötü oluyor; çünkü onlardan bir beklentiye giriyorsun, anlamasını bekliyorsun." Bu kişi, bazı Marksistler ve Marksist gruplar hakkında "Marksizmi bize karşı bir silah olarak kullanıyor, Marksizmle Kürdistan'a perde çekiyor" dedi. Aklındaki güncel örnek ise Rojava'ydı: "Rojava'yla ilgili, 'Amerika'yla çalışıyorsunuz, oradan destek alıyorsunuz' diyor Marksistler, oradan vurmaya çalışıyorlar. Böyle sakat bir anlayış var. 'O zaman sen neden destek vermiyorsun?' diye sorduğumuzda, hani Türkiye olarak kardeşiz Müslümanız, ona bir şey diyemiyorlar. Türkler yardım etse Kürtler neden kabul etmesin, seve seve." Avukat, örneğin ceza kanununa ve medeni kanununa Türk Ceza Kanunu ve Türk Medeni Kanunu denmesini veya hâkimlerin kararlarını açıklarken bazen "Türk milleti adına" açıklamalarını eleştirdiğini fakat bunların solcu Türk avukatlar tarafından ciddiye alınmadığını, önemsiz bir mesele gibi göründüğünü söyledi. Baro seçimlerinde yayımlanan bildirilere Kürt meselesine dair ibareler koyulmasını istediklerinde ise, bazı solcuların bunun bir meslek örgütü olduğunu söyleyerek karşı çıktıklarını anlattı. Türk ve Kürt İslamcıların, din adamlarının ve tarikat örgütlenmelerinin her zaman Türk devletinin ve devlet dininin yanında yer aldığını söyleyen din adamı ("Müslümanım diyen herkes Kürt meselesinden sorumludur ve devletin suç

ortağıdır. Kürt meselesinde bu kadar inkârcı, bu kadar ketum olan Müslümanlar...”), bu anlamda “vicdan sahibi” Türk sosyalistlerinin hakkını yememek gerektiğini, Kürtlere çok yardım ettiklerini söyledi, bu gerçeğin kendisine yüklediği borcu, “Hakikati inkâr eden dilsiz şeytandır.” diye ifade etti. Fakat bazı sosyalist tanıdıklarından zaman zaman “ne istiyorsunuz, neyiniz eksiktir” diye itirazlar duymuş olduğunu da ekledi ve onları “gerçek sosyalizmi bilmeyen sosyalistler” olarak niteledi.

Kürtler değindiğim ve değinmediğim benzeri örneklerde solcular tarafından anlaşılmamaktan ve yeterince destek görememekten yakındılar. Peki anlaşılmamanın ve yeterince destek görememenin nedeni nedir? Kendisini sosyal demokrat olarak tanımlayan profesör, üniversitede yakın arkadaşı olan Marksist profesörlerin Kürt hareketini kabullenmemelerini ve Kürt sorunuyla ilgilenmemelerini, damar metaforuyla açıkladı: “Rejim damara işliyor (...) her Türkün bir ulusal damarı vardır.” Yüksek lisans öğrencisi ise, başka nedenlerin yanı sıra Kürtler ve Türkler arasındaki eşitsizliği vurguladı: “Bulunduğumuz hiçbir yerde eşit olmadığımızı biliyoruz, solcu ortamlarda da öyle. Benim yaşadıklarımı bir solcu yaşamamıştır bu ülkede. Dilinden, kültüründen kim utanmıştır?”[95] Avukat, bunu Türk solcularının konforlarını (“konformist bir rahatlık”) ve imtiyazlarını sürdürme eğilimine bağladı. Dersimli öğretmen de benzer bir gözlemi farklı terimlerle ifade etti:

---

[95] Buna benzer anlatımlar Kürt çocukları tarafından da sık sık dile getiriliyor. Örneğin: “Buradaki bir çocuk ile batıdaki bir çocuk arasında dağlar kadar fark var. Buradaki yaşamış, görmüş. Kendi yaşından daha çok şeyler görmüş. Batıdaki 20 yaşında olsun, buradaki çocuk 7 yaşında olsun, onun kadar bir şey görmemiştir. Buradaki çocuklar ateşin içindeler, savaşın içindeler. Ama orada öyle bir şey yok, öyle bir sorun yok.” Aktaran: Müge Tuzcuoğlu, *Ben Bir Taşım*, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012), s. 67.

Bizim birlikte mücadele ettiğimiz insanlar [solcular] sizi etnik kimliğinizden dolayı ayırmıyor. Ama şöyle bir mantığı vardır: Senin kavganı mücadeleni milliyetçilikle tanımlıyor. Solun ne kadar radikal bir değişime açık olduğu meselesi var. Kürt sorununu gündemleştirmemenin altında bu var. Bir Gezi'yi sahiplendiği gibi Kobani'yi sahiplenmiyor. (…) Ceberut devletle yüzleşmeyi çok göze alamıyorlar. Kendi mücadele sınırlarını çiziyor seninle. Devlete karşı nereye kadar mücadele edebileceğinin sınırlarını çiziyor. Düşünce olarak senin ona hakkın olduğunu biliyor. Ama kendi mücadelesinin sınırlarını çiziyor. Bunu böyle söylemiyor tabii. Çünkü o zaman solun sosyalizmin dışına çıkmış olur.

Ankara'da bir belediyede çalışan Nusaybinli Kürt ise,[96] bazı Türk solcularında ve sol örgütlerde "abilik kompleksi" olduğunu, bu nedenle Kürt hareketinin gelişimini içlerine sindiremediklerini ve Kürt hareketi ne yaparsa yapsın yaptığı şeyi milliyetçilikle yaftaladıklarını söyledi. Abilikten ne kastettiğini açmasını isteğimde ise şöyle cevap verdi: "Türkiye sol hareketinin bir kısmı için söylüyorum. 'Sosyalizm, kadın eşitliği, emekçilerin hakları, sola dair ne değerler varsa, biz öncülük ederiz' anlayışı var." Karslı öğretmen, solcuların "abilik duygusu"nu benzer terimlerle ifade etti: "Kürtler tek başına beceremez algısı var, Türk solcularında da var o. Solcularda da bir kibir var. Kürtler her şeyi doğru yaptı anlamında demiyorum. Kürt hareketini çok eleştiren biriyim." Görüştüğüm elli yaşlarındaki sendikacı-araştırmacı ise,[97] sosyolog olmanın da getirdiği bir ihtiyatla, Türk/Kürt ayrımının yanıltıcı olabileceğini ve sınıfsal farklılıklar nedeniyle çok sayıda Türklük ve Kürtlük olduğunu söylemesine rağmen, akademide bulunduğu yıllarda sürekli "başöğretmen" olarak davranan bir solcu profesörün bu tavrını "etnik kimlik olarak değil,

---

[96] Erkek. Ankara'da 03.06.2017 tarihli görüşme (ses kaydı).
[97] Kadın. Ankara'da 26.10.2014 tarihli görüşme (ses kaydı).

bir konum olarak Türklüğe" bağladı. "Abilik" meselesi, Zehra Vakfı çevresinden dindar bir Kürtle olan yazışmalarımızda da,[98] kendiliğinden bir şekilde gündeme geldi:

> Türk İslamcılar tarafından kullanılan "Ümmet/Ümmetçi-lik" söylemleri, Kürtlerin en temel haklarını savunmalarını engellemek için dahi kullanılmıştır. (...) Bazen bir kişinin Kürtçe konuşması dahi bu söylemle aşağılanmaya çalışılmıştır. Birçok İslami grup kendi yurtlarında Kürtçe konuşmayı yasaklamıştır. En çok başvurulan "kardeşlik" kavramı hiçbir zaman "eşit olma"yı içermemiş, hep bir hegemonya taşımıştır. "Kardeşiz" ifadesi, aslında biz size "abilik" yapacağız anlamındadır ve algılarında da "abi" hep hükmetmektedir.

Abilik ve öğretmenlik gibi benzetmeler, egemen etnik gruplarda sıklıkla görülen paternalizmi akla getiriyor. Paternalizmden kastım, kendi düşünce ve davranışlarının akla ve bilgiye, diğerlerinin düşünce ve davranışlarının ise duygulara ve ideolojilere dayandığı varsayımıdır.

Araştırmacı-çevirmen, solcular arasındaki dostluk ilişkilerinde dahi Kürtlüğün ve Türklüğün belirleyici olabileceğini, konfor bozmama isteğinin ilişkinin sınırlarını çizebileceğini düşünüyor:

> Mesela çok yakındır arkadaşın sana, senin gibi düşünüyordur, yani en radikal düşüncelerini bile rahatlıkla paylaşabilirsin onunla, o da hemfikirdir ya da kavrar yani hemfikir olmasa bile, anlar, bir yere oturtur söylediğin şeyleri, ama o insanın senin dışındaki çevresinde senin asla dahil olmadığın ortamlar vardır, dahil edilmediğin. Neredeyse bütün Türk arkadaşlarda bu vardır. Çünkü (...) onun etrafında onun gibi olmayan geniş bir çevresi vardır veya aile çevresi vardır, iş çevresi vardır, ve senin o ortama girmen onun onlarla

---

98 Erkek. 11.02.2014 tarihli görüşme (e-mail kaydı).

dengesini bozar. (...) Yani mesela beni böyle bir ortama götürse, diyelim bir iş ortamı olsun bu, beni de dahil etsin, benim nasıl bir insan olduğumu yansıtması gerekir, yansıtmazsa bu bana haksızlık olur. İşte atıyorum '[arkadaşım] çevirmen, şu şu kitapları çevirdi' gibi. Bunu söylediği yerde onun da konforu bozulur, onun benimle ilişkisi de bozulur. Ya beni olduğum gibi yansıtacak, bana arka çıkacak. Ama her yerde bana arka çıkamaz, işini sürdürmek zorundadır. Kendisi olmayan davranışlar sergilemesi gerekir, bu her şeyi sarsan, o dengeleri bozan, benimle ilişkisini bozan, onlarla ilişkisini bozan bir şey olur.

Aynı kişi, Kürtlerle Türklerin etkileşimine ve bunun sonuçlarına dair Kürt-Türk evliliklerinden de bahsetti. Evlenmek istemediğini, ama istese bile asla bir Türkle evlenmeyeceğini, çünkü Kürt-Türk evliliklerinde kültürel olarak kaybeden ve yok sayılan tarafın mutlaka Kürtler olduğunu söyledi:

Kürdün kimliği hemen hemen hiç yoktur. Kürdün kültürünü, dilini, yaşam alışkanlıklarını, [örneğin] Kürt tarafın anne babası geliyorsa, kendilerini gösterme imkânı yoktur. Mümkün olduğunca görünmez olurlar. Türk olanın kültürü yaşanır. Kürdün kültürüne dair zerre bir şey olmuyor. Mesela bir Türk bir Avrupalıyla, Afrikalıyla evlense (...) evlendiği kişinin kültürü, özellikleri, anne babası, sevdiği müzikler, o evlenen Türk böyle birisiyle evlenmesini bir paye olarak anlatır, Türk taraf bunlarla övünür. Ama bir Kürtle evlendiğinde, Kürde dair, asla ve asla, hiçbir şey konuşmaz. Kürde dair hiçbir özellik o evliliğe girmiyor.

Daha önce üzerine düşünmemiş olduğum Kürt-Türk evliliklerine dair bu düşünceyi duyduktan sonra, ailesinin anne tarafı Türk olan ve kendisi bir Kürtle evlenen kadın görüşmeciye ve Türklerle evlenen üç erkek görüşmeciye kendi deneyimlerini sordum. Karslı kadın öğretmenin baba tarafı bölgenin önde gelen Kürt aşiretlerinden biri. Anne tarafı ise bir yanıyla Türk, bir

yanıyla Azeri. Kars Azerilerinin kendilerini "öz-Türk" olarak görmelerinden dolayı, ailesinin baba ve anne tarafları arasında hep sorun yaşandığını anlatıyor. Çocukluğunda Azeriler, nüfus olarak azınlık olmalarına rağmen, ekonomik açıdan daha güçlülermiş ve kültürel olarak kendilerini Kürtlere göre çok üstte görürlermiş. Ayrıca "Azeriler sağcı, Kürtler solcu olur düşüncesi var"mış. Böyle bir karma aile yapısı içinde sadece anadili olan Türkçeyi öğrenebilmiş. Babası da Kürtçe öğretmek için herhangi bir çaba göstermemiş. Kendisini şöyle tarif ediyor: "Ben kimliksiz bir insanım. Anadilim Kürtçe olsaydı, Kürt olarak yaşasaydım, farklı düşünebilirdim. Benim için Türklük Kürtlük hiç önemli olmadı, ama Kürt yanım ağır bastı. Kürtlerle ilgili bir tartışma olduğunda Kürt yanımı savunurum." Kürt olan kuzeniyle yaptığı evlilikten olan çocuklarına Kürtçe öğretmemek bir yana, Kürtçe isim dahi koymamışlar. Kendisi çok istemesine rağmen kocasının Kürtçe isim vermek istemediğini, bundan ürktüğünü söyledi.

Dersimli öğretmen, Kayserili muhafazakâr-Sünni bir aileden gelen bir kadınla evlendiği için en azından başlarda büyük sorunlar yaşamış: "Normal bir evlilik yapmadık. Gelip istememize bile izin vermediler. Hem Kürtlükten hem Alevilikten. 'Şarklı olana asla çocuğumu vermem', diyorlardı." Sonraları ilişkiler kısmen normalleşse de, çocukların ismi üzerinden bir iktidar mücadelesi yürütüldüğü anlaşılıyor. Baba ilk kızına bir Kürt ismi veriyor fakat anneanne ve dede kızın Kürt ismini asla kullanmıyor ve ona hep "Yağmur" diyor. İkinci kız çocuğu doğduğunda, aileler arasında gelişen bir müzakere havasının da yansıması olarak, çocuğa bir Kürt bir de Türk ismi koyuyorlar. Fakat burada da aile kızlarına hep Kürt ismiyle hitap ederken, anneanne ve dede bu Kürt ismini değil, Türk ismi olan Damla'yı kullanıyor.

Kültür meselesiyle ilgili ise, Dersimli öğretmen çocuklarının politik olarak Kürt hareketine yakın olduğunu fakat kültürel olarak Türkleştiklerini ve Kürtçe bilmediklerini söyledi.

Nusaybinli Kürt, Trabzonlu bir Türkle evleniyor. Çocukların ismi üzerinden bu iki aile arasında da bir mücadele başlıyor ve ailenin Türk tarafı çocukların Kürt isimlerini asla kullanmıyor. Fakat Kürt isimlerine rağmen çocuklar tek kelime dahi Kürtçe bilmiyor. Nusaybinli baba, eğer anne Kürt baba Türkse devlet ideolojisinin ve milliyetçiliğin ağır bastığını ve çocukların böylece Türkleştiğini, kendi durumlarında olduğu gibi eğer anne Türk ve baba Kürtse, Türkleşmenin anne/çocuk ilişkisinin doğallığı içinde gerçekleştiğini söyledi. Dolayısıyla Kürt/Türk evliliklerinin mutlaka kültürel Türkleşme ürettiğini onayladı. Ayrıca bu evliliklerinin sadece kültürel ve politik değil, ekonomik mücadelelere de konu olduğunu kendi deneyiminden örneklendirdi: "Benle evlendikten sonra kayınpederim başlamış arazilerini satmaya. Benim bu aileye girmemle birlikte, bu araziler hep bir Kürde gidecek diye arkadaşları konuşmaya başlamış."

Bitlisli CHP'li Kürt ise, "subay kızı" olan bir Türkle olan evliliğinde çocukların anne etkisiyle kültürel olarak Türkleştiğini doğruluyor; fakat buna rağmen bu evlilikten asla pişman olmadığını, yine olsa yine aynı kişiyle evleneceğini, "Türkle evlenmem" demenin "milliyetçilik kokacağını" söylüyor. Ayrıca eşinin subay babasından olumsuz bir söz veya davranışla hiç karşılaşmadığını, çok demokrat biri olduğunu vurguluyor. Fakat eşinin dayılarıyla özellikle başlarda büyük sorunlar yaşamış, dayılar eşinin babasına sürekli "Nereden buldun bu Kürdü?" diyorlarmış. Görüşmecim, dayıların bu tavrını onların Çerkes olmasına bağladı. Bununla da sınırlı kalmayıp söyleşi boyunca defalarca Türkiye'deki Türkçülüğün ve azınlıklar üzerindeki baskı-

ların "gerçek ve yerli Türkler"den değil, Kafkas ve Balkan göçmenlerinden kaynaklandığını söyledi. "Bu ülkede Türk olmayanlar daha çok Türkçülük yapıyor. Mesela Balkanlardan gelenler, Kafkaslardan gelenler daha fazla Türkçülük yapıyorlar. Bu ülkenin gerçek sahipleri Türkler, asla ve asla böyle bir kompleksleri yok. Ama dışarıdan gelenler kendilerini ispat etmek için... Bu ülkenin gerçek sahipleri odacıdır, çaycıdır, kapıcıdır. Bu ülkenin gerçek Türkleri nemalanmaz." Görüşmecimin küçük müteahhit akrabası da göçmen Müslümanlar hakkındaki bu güçlü ve olumsuz yargıya katıldığını mimikleriyle defalarca belli etti ve söz sırası kendine geldiğinde, örneğin bir Bulgar göçmeniyle yaşadığı tartışmayı anlattıktan sonra şunları söyledi: "Ya iki damla kanınız yok bu ülkede [ama] geldiniz en iyi toprakları, en iyi işleri aldınız, en iyi maaşları alıyorsunuz." Bu küçük müteahhit, kızı bir Türkle evlenmek istediğinde erkeğin ailesini araştırmış ve göçmen değil de "Türkmen" olduklarını kesin olarak öğrendiğinde "kızını vermeye" karar vermiş.

Beraber görüştüğüm bu iki Bitlisli akraba, ben sormadığım hâlde, bu ülkenin gerçek sahiplerinin bu ülke için birlikte kan dökmüş ve şehit vermiş Kürtler ve Türkmenler olduğunu; sorunların ise sonradan Türkleşen, Türkleşmeyle birlikte ise her türlü imtiyazdan yararlanan ve devleti ele geçiren göçmenlerden kaynaklandığını tekrar tekrar vurguladılar. Kürtlerle Türklerin kardeş olduğunu, devlet, göçmenler ve emperyalizm müdahale etmese, aralarında asla bir sorun olmadığını ve olamayacağını da çok sık söylediler. Bu iki Kürdün birisinin örgütlü CHP'li, diğerinin ise işadamı olduğu hatırlanırsa, bu kardeşlik söyleminin *suçu dışarıya atan ve içeriyi aklayan* bir entegrasyon stratejisi olarak ortaya çıktığı düşünülebilir. Nitekim kardeşlik ve aile metaforu görüştüğüm diğer kişilerce de defalarca dile getirildi ve bu meta-

forlar kişi anaakım Türk toplumu ve siyasetiyle ne kadar az ilişki içindeyse o kadar olumsuz bir biçimde kullanıldı. Örneğin lokanta işletmecisi, "Bin yıllık kardeşiz retoriği"yle ilgili olarak, Türklerin "Bende ne var kardeşimde ne yok?" diye hiç sormadığını; din adamı, İslam'a göre "iman edenin kardeş" olduğunu, Türkiye'de ise "Bize iman ederseniz kardeşiz" dendiğini;[99] avukat, babanın çocukları arasında ayrım yaptığını ve bunun "Çocuk üzerinde çok kötü etkiler bıraktığı"nı söyledi.

Görüştüğüm kişilerin sınıflar-üstü, meslekler-üstü, ideolojiler-üstü ve cinsiyetler-üstü biçimde ortaklaştıkları diğer bir husus, 1980 sonrasındaki Kürt hareketinin Kürtleri psikolojik ve politik olarak güçlendirdiğiydi. Bu güçlenmenin Türk illerinde yaşayanlardan Kürdistan'ın en ücra köylerinde yaşayanlara kadar Kürtlerin davranışlarında ve tavırlarında gözlemlenebileceğini söylediler. Büyük burjuva bu güçlendirmenin faili olarak hareketin bütününden ziyade, "en büyük reformu o yaptı" dediği Abdullah Öcalan'ın rolünü vurguladı ve bu rolü "Öcalan'ın

---

[99] Mücahit Bilici, Türk dindarların kendilerini Kürtlerin "veli"si olarak gördüğünü söylüyor: "Kürtler, onlara hükmeden dindar Türklerin nazarında ham'dır. Yol gösterilmeye, velayet ve vesayete muhtaçtır. Hem de özne değil, sahip çıkılan bir mülk, hükme maruz bir memluk konumundadır. Kürtlerin hep bir nesne olarak görülmesi bundandır." Bilici'ye göre, Türklerdeki büyüklük ve öğretmenlik kompleksi Kürtlerde çocukluk ve öğrencilik kompleksi olarak yansımasını bulur. Kürtler, "Türk öğretmenleri"nin beğenisine, onayına ve şefkatine ihtiyaç duyduklarından dolayı, ırkçı, Kürtçü ve milliyetçi olarak damgalanmaktan korkarlar. Bu damgalardan kurtulmanın en saygın yolu solcu veya İslamcı olmaktır: "Kürt, Kürt olamadığı için solcu ve İslamcı olmak zorunda kaldı. İkisi de Kürt olmaya nispetle evrenselci olan bu ideolojiler, Kürtlere Kürt olma imkânı kalmayan bir ortamda en azından Türk olmama (…) imkânı sağlayacaktı." Bilici, Ermeniler hakkında da benzer bir tespit yapar: "Ermeni neticede eşit bir insan olamıyor. Çünkü Türk olamıyor. O yüzden çok iyi bir insan olmaya, iyilik saçmaya mahkûmdur. (…) İyi bir insan olmaya mecburdur, çünkü Türklüğü ancak insaniyet kanalıyla elde edebiliyor." Mücahit Bilici, *Hamal Kürt: Türk İslamı ve Kürt Sorunu*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2017), s. 14, 55, 107-108.

Kürtlere ben kişilik kazandırdım sözü doğrudur" sözleriyle özetledi. Yüksek lisans öğrencisi, "Kürt Özgürlük Hareketi" ve özgüven arasındaki ilişkiye dair büyük burjuvayla benzer düşünüyor ve özgüvene "utancı kaldırma, insan olduğunu hissettirme"yi ekliyor: "Kürtler her alanda yükselmek istiyor. Eskiden yoktu. Bu özgüvenle ilgili, eskiden dediğim gibi utanıyorduk ama yeni nesil utanmıyor Kürtlükten. Kimlikte mesela ismi Türkçedir, Facebook'ta Kürtçe isim yazıyor, utanmıyor yani." Dersimli öğretmen, Kürt hareketi ile kendini ortaya koyma ve tanınma talebi arasındaki ilişkiyi kendi deneyiminden yola çıkarak şöyle anlatıyor:

> Kendini daha net söyleme şansı verdi bize. Eskiden devlete karşı tavır alamıyorduk. Ama Kürt hareketiyle birlikte ısrarcı olduk. Yani geri adım atmama, ısrarla ben buyum deme ihtiyacı doğdu ve söylüyoruz. Güç veriyor bize. Ben kendimi onla daha güçlü hissediyorum. Sana dayatılan bir şeyin karşısında seni örgütleyebileceğini, bir tutum alabileceğini düşünüyorsun. Ki bunu yaptığını da görüyorsun. (...) Tahakküm etme gücü değil bu. Kendinin olduğun gibi kabul görmesi talebinden bahsediyorum.

Nusaybinli Kürt, "Kürt mücadelesi"yle birlikte ezikliğin azaldığını, köylerde bile insanların kendilerini devlete eskisi gibi ezdirmediklerini söyledi ("artık öyle değil, insanlar karşı çıkıyor, boyun eğmiyor."). CHP'li Kürt, Kürtlerin PKK sayesinde "Benim arkamda da bir güç vardır duygusu"nu yaşamaya başladığını, PKK'nin "güç verdiğini, güven verdiğini", bunun "müthiş bir etki" olduğunu düşünüyor. Akrabası olan küçük müteahhit, PKK'nin İslami, muhafazakâr Kürtleri dahi dönüştürdüğünü ve bu grubun Kürt hareketini destekleyen kitlenin çoğunluğunu oluşturduğunu söylüyor. Avukat, Kürt hareketinin asimilasyonu engellediğini, buna karşı Kürt halkını uyandırdığını vurgu-

luyor. Aksi takdirde, küreselleşme döneminde asimilasyon bütünüyle başarılı olabilir, Kürt kültürü yok olabilirdi diye düşünüyor. Feminist olan Karslı görüşmecim ise, kadın özgürleşmesine/güçlenmesine dikkat çekiyor: "Kadınlar üzerinde çok etkisi oldu. Özgüvenleri gelişti. Güçlendiler. Kadın olarak değerli oldular, bir sürü yere geldiler. Kürt kadınının belediye başkanı olması, milletvekili olması..."

Kürt hareketinin yükselişi Kürtleri güçlendirdiği ölçüde, Kürtlük bir utanç ve eziklik kaynağı olmaktan çıkıyor, bir gurur ve dayanışma vesilesi hâline geliyor. Böylece Kürtler kendilerine Türklerin gözüyle bakmayı ve kendi benlik değerlerini Türklükle ölçmeyi bırakıyor, ikili bilincin etkisinden kurtulmaya başlıyorlar. Zihindeki dönüşüm doğal olarak bedene de yansıyor ve bedenler ürkeklikten sıyrılıyor. Ayrıca Kürt hareketinin yükselişi, Kürtlerin ekonomik ve siyasal alanlarda da güçlenmesi anlamına geldiği için yani psikolojik güçlenmeye maddi güçlenme de eşlik ettiği için, Kürtlüğün ve Kürtçenin piyasa değerinin artmasını sağlıyor. Başka bir deyişle, Kürtlük sadece manevi açılardan değil maddi açılardan da fayda sağlamaya başlıyor ve bütün bunlar Kürtlüğe olan ilgiyi artırıyor.[100] Fakat Kürtlerin kendilerinden ve kültürlerinden gurur duymaya başlamaları, ürkekliklerini ve ezikliklerini yavaş yavaş atmaları, ürkekliklerini ve ezikliklerini attıkça saklı hayatlarından çıkmaları ve daha görünür olmaları, sadece görünmekle kalmayıp görünmek ve tanınmak

---

[100] Çağlayan'ın görüşmecilerinden biri bu dönüşünü şöyle anlatıyor: "Şimdiye kadar Kürtçe bilmeyen, önemsemeyen bazı insanlar, çok kimlik derdinde olmayan bazı insanlar, Kürtçe kurslara gidiyor. Çünkü Kürtçenin artık para getirdiğini düşünüyorlar. (...) Kürtçe öğreniyorlar. Çünkü yarın öbür gün işlerine yarayacak. (...) Onu iyi öğrenmesi bir şey kaybettirmeyecek. Hatta kazandıracak. Eskiden yabancı bir ek dil bilmek kazanç getiriyordu ya, şimdi ikinci yabancı dil Kürtçe." Aktaran: Çağlayan, *Aynı Evde Ayrı Diller*, s. 124.

istemeleri, artan hak talepleri, toplumsal ve siyasal hayatın çeşitli alanlarında yükselmeleri vb., sadece Kürtlerin güçlenmesiyle sonuçlanmadı. Kürtlerin politik, ekonomik ve psikolojik olarak göreli güçlenmeleri, Türklerin de göreli güçsüzleşmesine yol açtı. Türkler ve Türklük Sözleşmesi'ne uyanlar, hayatın çeşitli alanlarındaki maddi tekellerini/imtiyazlarını, normallik/haklılık gibi doğallaşmış manevi tekellerini/imtiyazlarını; tarihin nasıl yazılacağına dair tekellerini; tanım yapma, isim koyma, değer biçme tekellerini; görmeme, duymama, ilgilenmeme güçlerini ve imtiyazlarını kaybettiler. Güçsüzleşme anlamına gelen bütün bu kayıplar, çeşitli biçimler alsa da mutlaka yoğun bir şekilde deneyimlenen ve giderek yayılan büyük ölçekli bir Türklük krizi başlattı. Kitabın son bölümünde bu ikili süreci, yani Kürtlerin güçlenmesini ve bu güçlenmeyle ortaya çıkan Türklük krizini analiz etmeye çalışacağım.

BEŞİNCİ BÖLÜM
TÜRKLÜK KRİZİ

Türklüğün belli görme, duyma, bilme, duygulanma ve ilgilenme biçimleri olarak tarif ettiğim pozitif hâlleri ile belli duymama, bilmeme, ilgilenmeme ve duygulanmama biçimleri olarak tarif ettiğim negatif hâlleri birbirleriyle doğrudan ilişkilidir. Çünkü kişi belli biçimlerde görmesi, duyması, bilmesi, duygulanması ve ilgilenmesi sayesinde belli biçimlerde görmez, duymaz, bilmez, duygulanmaz ve ilgilenmez; aynı şekilde, belli şeyleri görmediği, duymadığı, bilmediği, onlar hakkında duygulanmadığı ve onlarla ilgilenmediği için belli biçimlerde görür, duyar, bilir, duygulanır ve ilgilenir. Hem pozitif hem de negatif hâller içinde oluştukları Türklük Sözleşmesi'nin, onun güç hiyerarşisinin, iktidar ilişkilerinin ve imtiyaz mekanizmalarının aralıksız bir şekilde yeniden üretilmesinde hayati bir rol oynarlar; fakat sözleşmenin sürekliliği açısından bence daha önemli olanı negatif hâllerdir. Türklük Sözleşmesi'nin dışına çıkılmamasını sağlayarak sözleşmeye riayet edilmesini sağlarlar. Ayrıca bu negatif hâller de birer imtiyazdır; çünkü bir ülkede sadece egemen grubun görmeme, duymama, bilmeme, duygulanmama ve ilgilenmeme gücü ve hakkı vardır. Güçsüz olanlarla ve dışarıdakilerle ilgilenmez; çünkü buna gücü vardır ve bundan dolayı bir kaybı olmaz.

Güçsüz olanlar ise, güçlünün ve içeridekilerin ne düşündüğünü, ne bildiğini ve nasıl davranacağını bilmek zorundadır; çünkü bu bilgi, kurumsal hayattan gündelik hayata, ayakta ve hayatta kalmak için şarttır. Fakat her ikisinde de, yani hem bilmemekte hem de bilmekte, bir çıkar vardır. Türklük Sözleşmesi'nin dışındakilerin güçsüz olmaktan dolayı bilmekte çıkarı olduğu gibi, Türklük Sözleşmesi'nin içindekilerin de güçleri sayesinde devam ettirdikleri bilgisizlikte çıkarı vardır.

Ne var ki, bir görme, bilme, düşünme ve duygulanma dünyası olarak Türklük, 1960'ların ikinci yarısında başlayan ve bugüne kadar giderek yoğunlaşan ve genişleyen bir kriz içerisinde. Kriz, Türklüğün negatif hâllerin sürdürülememesiyle; negatif hâllerin sürdürülmemesi ise, Türklük Sözleşmesi'nin dışındakilerin mücadelesi, direnişi ve kendilerine ait bir güçle ortaya çıkmalarıyla ilgili. Mücadele ve direniş sayesinde yarattıkları güçle sessizliklerini ve görünmezliklerini ortadan kaldırdılar; görülmemeyi, bilinmemeyi, ilgilenilmemeyi, yok sayılmayı zorlaştırdılar ve zaman ilerledikçe imkânsız hâle getirdiler. Tersten söylersem, sözleşme-içi bireyler sözleşme-dışı bireyleri görmek, duymak ve bilmek zorunda kaldılar.

İmtiyazları ellerinden alındıkça, Türklüğün görme, duyma, bilme, ilgilenme ve duygulanma hâlleri de tehlikeye girdi. Çünkü daha önce görülmeyen, duyulmayan, bilinmeyen, ilgilenilmeyen şeylerin/kişilerin görülmesi ve bilinmesi, potansiyel olarak başka biçimlerde görme, duyma, bilme, ilgilenme ve duygulanma hâlleri de yaratabilir. Örneğin, kişi sözleşme-dışı insanlarla ve gruplarla duygudaşlık kurmaya, onlara karşı sorumluluk hissetmeye, aynı zamanda kendi benliği ve kimliğiyle ilgili, o benliğin ve kimliğin nasıl oluştuğunu ilk defa anlayarak, utanç veya suçluluk duymaya başlayabilir. Başka bir deyişle, ahlaki duyguların gelişmesi, ahlak dairesini sözleşme-dışı insanları içerecek şekilde genişletebilir. Sözleşme-içi kişinin dönüşmesi,

Türklük Sözleşmesi'ne ve onun aldığı ahlaki biçim olan duygusuzluk sözleşmesine karşı çıkışıyla sonuçlanabileceği için, sözleşme-dışı kalması ve cezalandırılması gibi güçlü bir ihtimali de barındırır.

Ancak, sözleşme dışındakilerin direnişi ve kendilerini görünür kılmaları, sözleşme içindekilerin düşünsel ve duygusal olarak daha katılaşmasına da yol açabilir. Alışageldikleri ve içinde sudaki balık gibi hissettikleri bilgi ve duygu dünyası güçlü bir meydan okumayla sarsılmaktadır. Bu durum, egemen grupta bir güç kaybetme deneyimi olarak yaşanır. Bildikleri dünyanın zannettikleri gibi olmadığını söyleyen karşı-güç, her şeyden önce Türklerin tanımlama tekelini ve sembolik iktidarını tehdit etmiştir. Tanımlama tekeli ve sembolik iktidardan, neyin nasıl tarif edileceğini ve bilineceğini, ne hakkında nasıl duygulanılacağını, neyin iyi veya kötü, neyin değerli veya değersiz, neyin doğru veya yanlış olduğunu belirleme gücünü anlıyorum. Sözleşme dışındakilerin çok boyutlu direnişi, kısmi de olsa işte bu gücü Türklerin elinden almıştır. Güçleri sayesinde tanımlamaya, değer biçmeye alışık olan; tanımlanmaya, değer biçilmeye hiç alışık olmayan Türkler, hem tanımlama ve değer biçme tekelini yitirdiler hem de tanımlanmaya ve değer biçilmeye başladılar. Başka bir deyişle, alttakilerin bakışını ve söz söyleyişini artık denetleyemeyen üsttekiler, *görülme şoku* yaşıyorlar. Bütün bunlar kişide yoğun bir tepkisellik yaratabilir, kişi alternatif bilgilerden ve duygulardan kaçmak için yeni kaçış/savunma mekanizmaları geliştirebilir. Örneğin, sözleşme dışındakilere yönelik öfkesini artırarak ve sözleşme dışındakilerden gelen her tür yeni bilgiye yönelik yoğun bir şüphe geliştirerek, kendisine olan güvenini tekrar tesis etmeye, tekrar haklı olmaya, yeni bilgiyle rekabet edebilecek yeni bilgiler üretmeye çalışabilir. Fakat her hâlükârda, ister dönüşümle ister katılaşmayla sonuçlansın, söz konusu olan *Türklük krizi*dir. Müslümanlık ve Türklük sözleşmelerinin mahi-

yeti sözleşme dışındakiler tarafından ortaya döküldükçe, sözleşme-içi bireyler ve gruplar bu meydan okumaya bir şekilde cevap vermek durumunda kalır; çünkü yok saymak artık mümkün değildir. Krizin nedeni meydan okumadır ve meydan okuma ne kadar güçlüyse kriz de o kadar derinleşir.

Peki, Türklük krizi ne zaman ve nasıl başladı? Etkisini ilk önce hangi gruplarda gösterdi? Etki zaman içinde nasıl kitleselleşti? Kriz, Türklerde ne türden değişimlere ve dönüşümlere yol açtı? Krizle baş etmek için ne türden politik söylemler geliştirildi? Krizle baş etmek için ne türden bireysel stratejiler ve savunma mekanizmaları geliştirildi? Türklükle birlikte Türklük Sözleşmesi de bir kriz içerisinde mi? Bu bölümde bu gibi sorulara cevap vermeye, tarihsel olarak oluşan Türklüğün yine tarihsel olarak değiştiğini göstermeye çalışacağım. İlk alt-bölüm-de krizin izlerini, politik/ideolojik aidiyetler üzerinden, politik/ ideolojik gruplara bakarak takip edeceğim. İkinci alt-bölümde ise toplumsal ölçekteki krizin bireysel düzeydeki etkilerini ve krizin bireylerdeki dönüştürücü gücünü akademisyenlere ve aydınlara bakarak inceleyeceğim. Türklük krizinin en önemli nedenlerinden birinin Türklerin bilmeme ve ilgilenmeme imtiyazlarının ellerinden alınması olduğunu düşündüğüm için, bilgiyle ilişkileri toplumun geri kalanından çok daha yoğun olan akademisyenlere ve aydınlara bakmak, krizin etkilerini daha açık bir şekilde görmemizi mümkün kılabilir.

Kürtlerin Güçlenmesi ve Türklerin Krizi

Türkiye sınırları içerisindeki Kürt bölgelerinde 1930'ların sonlarından 1960'lara kadar sessizlik hâkimdi. 1921'de Koçgiri İsyanı'nın bastırılması ve 1937-1938 Dersim Harekâtı'yla birlikte Alevi Kürdistan; 1925 Şeyh Said İsyanı ve 1930 Ağrı İsyanı'nın bastırılmasıyla birlikte Sünni Kürdistan bir anlamda yeniden

fethedilmişti. Bu bastırma harekâtları, on binlerce insanın öldürülmesi, bir o kadarının göç ettirilmesi, köylerin yakılıp yıkılması ve çok sayıda Kürdün sürgüne gitmesiyle sonuçlandı. Devlet şiddetinin devasalığı ve kitleselliği Kürt direnişinin bitmesine, Kürdistan'ın ufak tefek olaylar dışında yoğun bir korku ve sessizliğe bürünmesine yol açtı.

1930'lu yıllardan sonra ağırlığını yaklaşık yirmi yıl kadar sürdüren bu korku ve sessizlik atmosferi, çok partili hayatın getirdiği kısmi demokratik olanaklar, Güney Kürdistan'da Barzani hareketinin yeniden canlanması, 1920'ler ve 1930'lardaki fiziksel şiddeti bizzat yaşamamış olan daha travmasız bir Kürt aydın kuşağının ortaya çıkması gibi faktörler sayesinde, 1950'lerin ikinci yarısında dağılmaya başladı. Kürt aydınları kendi aralarında toplantılar yapıyorlar, dünya siyasetini izliyorlar, sürgündeki Kürtlerle temasa geçiyorlar, CHP, Demokrat Parti (DP) ve Hürriyet Partisi gibi partilere girip örgütlenmeye çalışıyorlar ve çeşitli dergilerde yazı ve şiir yazıyorlardı. Barzani hareketinin Irak'taki kazanımlarından paniğe kapılan ve bunun Türkiye'ye yansımasından korkan DP Hükümeti, "49'lar" diye bilinen 50 Kürt aydını[1] tutuklayarak bu yeni Kürt uyanışını daha doğmadan yok etmek istedi.[2] Fakat uyanış, 27 Mayıs 1960 darbesine ve darbecilerin DP'nin Kürt politikasını devam ettirmesine rağmen, güçlenerek ve genişleyerek devam etti. 1960'ların Türkiye tarihinde daha önce eşi benzeri görülmemiş çoğulcu ve özgürlükçü siyasal ortamı, Kürtlere çeşitli örgütlerde siyaset yapma olanağı

---

1 "49'lar"ın sosyolojik profili üzerine bir deneme için bkz. Hamit Bozarslan, "'49'ların Anıları Üzerine: Tarihsel-Sosyolojik Okuma Notları ve Bazı Hipotezler", *Tarih ve Toplum*, n. 16, (Yaz, 2013), s. 127-143.

2 "49'lar"dan Musa Anter, DP Hükümeti'nin bin kadar Kürt aydınını yok ederek sorunu çözmeyi umduğunu, Bakan Tevfik İleri'nin ise bu öneriye şöyle karşı çıktığını anlatır: "Arkadaşlar, siz beni bilirsiniz. Ben bir Kürt dostu değilim, ama böyle bir harekette bulunursak sakın Cezayir'i Kürdistan'a getirmiş olmayalım?" Musa Anter, *Hatıralarım*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2007), s. 149-150.

tanımıştı. Kürt aydınların büyük bir bölümü bu on yılda Türkiye İşçi Partisi (TİP), Fikir Kulüpleri Federasyonu ve Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu (Dev-Genç) gibi sosyalist hareketlerin parçası oldular. Sosyalist ideolojinin ve hareketlerin, Kemalizm, İslamcılık ve Türkçülük gibi ideolojilere ve hareketlere kıyasla, ezilenlerin ve horlananların deneyimlerine düşünsel ve ahlaki olarak çok daha açık olması, Kürtlerin sol hareketler içinde örgütlenme tercihinin arkasındaki faktörlerin belki en önemlisiydi.

Aynı faktör, Türklük krizinin ilk önce Türk sosyalistlerinde belirmeye başlamasını da açıklar. Kürtlerin sol hareketler içindeki varlığı ve Kürt meselesini solun gündemine taşıması bir tür meydan okumaydı ve Türk solcularını Kürt meselesiyle ilgilenmek zorunda bıraktı. Örneğin, bünyesinde "Doğulular" denen etkili bir Kürt grubunu barındıran TİP, parti programında Kürtlere yapılan ayrımcılıktan bahsediyor ve Kürt illerinde hızlı bir örgütlenmeye gidiyordu. Parti başkanı Mehmet Ali Aybar, 1967'de düzenlenen Doğu Mitingleri'nde, o zamanlar "Doğu Sorunu" olarak adlandırılan Kürt sorununun sadece bir geri kalmışlık sorunu olmadığını, aynı zamanda bir horlanma sorunu olduğunu söyledi.

Kürtlerin 1960'ların sonlarında içinde bulundukları sol örgütlerden ayrılmaya ve kendi örgütlerini kurmaya başlamaları Türkiye solunun karşı karşıya olduğu Türklük krizi açısından önemli bir tarihsel momenttir. Özellikle 1968'le birlikte, Türkiye solu parlamentarizm/devrimcilik gibi eylemsel, Kemalizm/-Marksizm gibi ideolojik ve feodalizm/ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) gibi teorik eksenlerde bölünmeye başlamıştı. Bu dönemde Kürt sosyalistleri de Türk sosyalistlerinin Kürt meselesini yeterince önemsemediği, devrim sonrasına ertelediği veya yok saydığı gibi eleştiriler ve Türklerin hâkim oldukları örgütlerde Kürtlerin kendi seslerini yeterince duyuramadıkları gibi tespitler

eşliğinde ilk defa ayrı örgütlenme çabasına giriştiler. Kürtlerin tarihini, dilini ve kültürünü incelemek, bu konularda yayın yapmak ve konferanslar düzenlemek üzere 1969 Baharı'nda Kürt sosyalistleri tarafından kurulan Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) bu bağlamda ortaya çıktı.[3]

Kürt sosyalistlerinin Türk sosyalistlerine getirdikleri eleştiriler ve ayrı örgütlenmeye gitmeleri, Kürtlerin taban desteğine ihtiyacı olan sol hareketleri Kürt meselesi hakkında daha radikal ve özgürlükçü tavırlar almaya iten bir tür meydan okuma olarak okunabilir. Bununla bağlantılı ilk gelişmelerden biri, TİP'in Behice Boran'ın Genel Başkan seçildiği 1970'deki IV. Büyük Kongresi'nde aldığı, daha sonra kapatılmasına yol açacak, şu kararlardı:

> Türkiye'nin Doğu'sunda Kürt halkının yaşamakta olduğunu, Kürt halkı üzerinde, baştan beri, hâkim sınıfların faşist iktidarlarının, zaman zaman kanlı zulüm hareketleri niteliğine bürünen, baskı, terör ve asimilasyon politikası uyguladıklarını, (...) Kürt halkının Anayasal vatandaşlık haklarını kullanmak ve diğer tüm demokratik özlem ve isteklerini gerçekleştirmek yolundaki mücadelesinin (...) Partimiz tarafından desteklenmesinin olağan ve zorunlu bir devrimci görev olduğunu (...) Kürt ve Türk sosyalistlerinin Parti içinde omuz omuza çalışmaları gerektiğini (...) kabul ve ilan eder.[4]

Kürtlerin meydan okuyuşuyla sosyalistler arasında başlayan Türklük krizi, etkisini devrimci gençlikte de gösterdi. 68 kuşağının bir iki yıl içinde Türk solu yerine Türkiye solu, Türk halkı yerine Türkiye halk(lar)ı gibi terimler kullanmaya başlaması bile bu genç insanların ne kadar hızlı değiştiğini göstermektedir.

---

[3] DDKO hakkında bkz. Gökhan Çal, "Kürt Siyasal Hareketinde Devrimci Doğu Kültür Ocakları Deneyimi (1969-1971)", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

[4] Aktaran: Sadun Aren, *TİP Olayı (1961-1971)*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), s. 291.

Gençlik liderlerine bakıldığında bu manzara daha da netleşiyor. Sadece birkaç örnek vermek gerekirse, Deniz Gezmiş idam sehpasında "Yaşasın Türk ve Kürt halklarının bağımsızlık mücadelesi!" diye bağırırken, Mahir Çayan ve arkadaşları Kemalizmle aralarına mesafe koyuyorlar, eskiden yakın oldukları Mihri Belli'nin Kürt meselesinin çözümüne ilişkin Misak-ı Milli'ci tavrını ve Kürtlere kendi kaderlerini tayin hakkı tanımamasını eleştiriyorlardı.[5] İbrahim Kaypakkaya ise Kemalizmle bağlarını "M. Kemal'in bütün hayatı Kürt milletine ve diğer azınlık milliyetlere baskı ve zulüm örnekleriyle doludur" diyecek ölçüde koparıyor, Kürt milletine kendi kaderini tayin hakkını tanımayan ve bu tavırlarını Marksist-Leninist bir kılıfla süsleyen sosyalistleri ikiyüzlü Türk milliyetçileri olarak tarif ediyordu: "Bunların sinsi milliyetçiliğiyle de mücadele edilmeden, Türk işçileri ve emekçileri üzerinde bu milliyetçiliğin izleri de silinmeden, çeşitli milliyetlere mensup işçiler ve emekçiler arasında, karşılıklı güven, birlik ve dayanışma sağlanamaz."[6]

12 Mart 1971 askeri müdahalesi, yükselişi ve radikalleşmesi bir türlü engellenemeyen sol hareketlere karşı yapıldı; fakat ne yükseliş ne de radikalleşme durdurulabildi. Örneğin, Diyarbakır Cezaevi'ne hapsedilen Kürt sosyalistleri siyasal savunma yapma kararı aldılar. Bu karar, Kürtçülük/bölücülük suçlamalarını reddetmek yerine, duruşmaları Kürtlerin ayrı ve ezilen bir halk, Kürtçenin ayrı bir dil olduğunu anlatmak için bir mecra olarak kullanmaları demekti.[7] Siyasal savunma kararında cisimleşen bu

---

[5] Mahir Çayan, Ertuğrul Kürkçü, Yusuf Küpeli ve Münir Aktolga, "Aydınlık Sosyalist Dergi'ye Açık Mektup", M. Çayan, *Toplu Yazılar*, (Ankara: BirGün Kitap Yayınları, 2013), s. 191-211; Mahir Çayan, "Yeni Oportünizm Üzerine", *a.g.e.*, s. 159-160

[6] İbrahim Kaypakkaya, "Türkiye'de Milli Mesele", *Bütün Eserleri*, (İstanbul: Umut Yayıncılık, 2013), s. 228, 264.

[7] Bkz. *Devrimci Doğu Kültür Ocakları Dava Dosyası I*, (Ankara: Komal Yayınevi, 1975).

siyasal radikalleşme, Kürdistan'ın dört parçaya (Türkiye, İran, Irak ve Suriye) bölünmüş uluslararası bir sömürge olduğu tezinde cisimleşen düşünsel radikalleşmeyle bir arada ilerliyordu. Sömürge tezi, ilk defa 1971 öncesinde Şakir Epözdemir ve Dr. Şivan (Sait Kırmızıtoprak) gibi Kürt sosyalistleri tarafından dile getirilse de, asıl olarak 1973 sonrası geliştirildi.[8] 1974 affından sonra ortaya çıkan farklı Kürt örgütlerinin hepsinin paylaştığı bu tespit, Türkiye solundan ayrı örgütlenmeyi meşrulaştırıyordu, ama ondan daha önemlisi şiddet ve devrim yoluyla ulusal bağımsızlık için savaş verilmesi gerektiği fikrini –en azından bir tartışma konusu olarak– kaçınılmaz kılıyordu. Nitekim Türkiye Kürdistan Sosyalist Partisi/Özgürlük Yolu, Rizgarî, Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları (KUK), Kawa, Tekoşin ve Ala Rizgarî gibi Kürt hareketlerinin hepsi, farklı yöntemlerle ve farklı vurgularla da olsa, bağımsızlık taraftarıydılar.[9]

Sömürge tezi, Türk sosyalistlerin krizini derinleştirdi. Çünkü Kürdistan'ın bağımsızlığını ve gerilla savaşını öngördüğü kadar, aynı zamanda Türkiye tarihinin yeniden ve bambaşka gözlerle yazılmasını gerektiren entelektüel bir girişimdi[10] ve bu ikinci yönüyle de Türk sosyalistlerine yönelik büyük bir meydan okumaydı. Özellikle Özgürlük Yolu hareketinin ve Komal Yayınevi

---

[8] Ahmet Hamdi Akkaya, "Kürt Hareketinin Örgütlenme Süreci olarak 1970'ler", *Toplum ve Bilim*, n. 127, (2013), s. 100-101.

[9] Kürt örgütlenmelerinin 1970'lerdeki temel tezlerini içeren bazı önemli metinler için bkz. Emir Ali Türkmen ve Abdurrahim Özmen (der.), *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014). Ayrıca bkz. Cengiz Güneş, *Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi*, çev. Efla-Barış Yıldırım, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2013), s. 150-170.

[10] Hamit Bozarslan, "Türkiye'de Kürt Sol Hareketi", der. Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 8: Sol*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s. 1181.

(Rizgarî) çevresinin[11] öncülük yaptığı bu yeni tarihyazımında, Türk sosyalistleri tarafından genel olarak ilerici kabul edilen pek çok kişi ve uygulama sömürgeci olarak görülüyordu. Daha önce bahsettiğim gibi, sosyalist hareketler 1960'ların sonralarından itibaren Kemalizme daha mesafeli durmaya başlamışlardı ve bu eğilim 1970'lerde daha da güçlendi. Ayrıca 1970'lerde sol örgütlerin çoğu, Türk ve Kürt ulusları arasında ezen ulus/ezilen ulus ilişkisi, Türk devletinin asimilasyoncu ve şoven, genel bir ilke olarak Kürt ulusunun kendi kaderini tayin hakkı olduğunu kabul ediyordu. Fakat Türkiye'yi de otomatik olarak sömürgeci ilan eden "sömürge Kürdistan" fikri, Türk sosyalistlerinin yıllardan beri devrim stratejilerini üzerine kurdukları Türkiye'nin "yarı-sömürge" veya "yeni sömürge" olduğu tespitini anlamsız kılan bir öze sahipti. Bu nedenle, Türkiye sosyalist solunun belki de en güçlü iki örgütü olan Türkiye Komünist Partisi (TKP)[12] ve

---

[11] Komal çevresi için bkz. Recep Maraşlı, "Rizgarî'nin Sosyalist Hareket ve Kürdistan Ulusal Kurtuluş Mücadelesindeki Yeri Üzerine Bir Deneme", *Mesafe*, n. 4, (2010), s. 68-93.

[12] Bu noktada, Türkiye ile Güney Afrika arasındaki önemli bir farka ve mukayese noktasına işaret etmek istiyorum. Bilindiği gibi Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP), özellikle 1920'ler ve 1930'larda TKP'nin Kürt isyanlarına karşı Türk devletini desteklemesini istemiştir ve sonuç da büyük ölçüde istediği gibi olmuştur. Bunun, Türkiye soluyla Kürdistan solu arasındaki bugüne kadar süren çeşitli problemlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu düşünülebilir. Aynı SBKP Güney Afrika'da ise Güney Afrika Komünist Partisi'nin (GAKP) Beyazların değil Siyahların arasında örgütlenmesini istemiş ve GAKP 1920'lerden itibaren Siyah çoğunluğun hakları ve ulusal egemenliği için mücadele etmiştir. Bu fark TKP'nin uluslararası saygınlığına gölge düşürürken, GAKP'yi Dünya'nın en saygın komünist partilerinden biri yaptı. ANC ve GAKP, apartheid'a karşı birlikte mücadele etmiş, bugün hâlen koalisyon ortağı olan "kardeş" partilerdir. Bkz. Stephen Ellis ve Tsepo Sechaba, *Comrades against Apartheid: The ANC and the South African Communist Party in Exile*, (Bloomington: Indiana University Press, 1992). "SBKP Türkiye için neden öyle bir karar aldı veya başka türlü bir karar alabilir miydi?" gibi soruları bir an için kenara bırakırsak, şu spekülatif soru üzerine düşünmek daha ilginç olabilir: SBKP, TKP'nin Kürt hareketlerini desteklemesini isteseydi, Türk

Dev-Yol sömürge tezine cevap olarak, Marksizme göre yarı-sömürgenin sömürgesi olamayacağını ileri sürdüler.[13] Sömürge meselesiyle ilgili olarak Türkiye solunun büyük örgütleri arasında önemli bir istisna teşkil eden Kurtuluş hareketine göre ise, Kürdistan Türkiye'nin sömürgesiydi ve bağımsızlığı desteklenmeliydi.[14]

Türkiye solu çevrelerinde Kürtlerin 1960'larda artan görünürlüğü, 1960'ların sonlarında başlayan ayrı örgütlenmesi ve 1970'lerde ortaya atılan sömürge Kürdistan tezi, Kürt meselesiyle ilgilenmeyi Türk sosyalistleri açısından kaçınılmaz kılmıştı. Bu görme ve ilgilenme mecburiyeti, burada birkaç örneğini verdiğim gibi sosyalist gruplarda ve Türk sosyalistlerinde önemli bir değişime yol açtı. Kürtlerin talepleri, eleştirileri ve ayrı örgütlenme istekleri söz konusu olmasaydı, Türkiye solunda ortaya çıkan radikal Kemalizm eleştirileri ve ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı tartışmaları da söz konusu olmayabilirdi. Dolayısıyla, daha önce görülmeyenin, duyulmayanın ve bilinmeyenin görülmeye, duyulmaya ve bilinmeye başlanması ile Türklük krizinin ilk önce Türk sosyalistleri arasında ortaya çıktığı ve bu krizle birlikte çok sayıda Türk sosyalistin değiştiği düşünülebilir. Ne var ki, bu değişimin kendisi, mutlaka kişinin düşünüş, duygulanış ve eyleyiş tarzlarını belirleyen Türklüğün fark edilmesi ve buna paralel olarak Türklüğün geride bırakılması anlamına gelmemektedir. Kürtlerin meydan okuması karşısında ortaya çıkan değişim, büyük ölçüde politik ve ideolojik bir değişimdi.

Marksistlerinin Kürt meselesine olan yaklaşımı nasıl olurdu ve bu Türkiye soluyla Kürdistan solu arasındaki ilişkileri nasıl etkilerdi?

[13] Türkiye solunun Kürt sorununa yaklaşımı hakkında bkz. Mesut Yeğen, "Türkiye Solu ve Kürt Sorunu", der. Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 8: Sol*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s. 1208-1236.

[14] Bkz. "Türkiye'de Ulusal Sorun Üzerine", *Kurtuluş Sosyalist Dergi*, n. 2, (Temmuz, 1976), s. 24-61.

Sosyalist politik oluşumlar tarih tezlerini, ulus anlayışlarını gözden geçirmek ve –Kürtleri de birlikte mücadeleye ikna etmek için– değiştirmek zorunda kaldılar. Fakat Kürt meselesi ilgilenilmek zorunda kalınan konuların henüz en önemlisi değildi; yalnızca diğerleri arasında bir konuydu.[15] Bu, büyük ölçüde Türkiye sosyalist hareketlerinin Kürt sosyalist hareketlerine kıyasla çok daha büyük ve kitlesel olmasıyla ilgiliydi. Dolayısıyla Türkiye sosyalist hareketleri, yeni ortaya atılan bir Kürt tezine veya yeni ortaya çıkan bir Kürt örgütlenmesine karşılık, kendi düşüncesini ve eylem tarzını daha kapsayıcı yapacak belli bir değişime gitmekle yetiniyordu. Değişim çoğu zaman bireysel değil, grupsaldı. Nitekim 1960'ların ve 1970'lerin Türkiye sosyalist tarihini yazanlar, Kürt meselesinin yarattığı değişimle ilgili olarak çoğu zaman, sözgelimi, "Dev-Yolcular şöyle düşünürken Kurtuluşçular böyle düşünüyordu" gibi kolektif tespitlerde bulunurlar ya da bulunmak zorunda kalırlar. Fakat bu tablo, 1980 sonrasında Kürt hareketinin kitleselleşmesi, büyüklük ve radikallik olarak Türkiye solunu geride bırakmasıyla birlikte değişecekti.

Kürdistan İşçi Partisi/Partiya Karkerên Kürdistan (PKK), Kürdistan'da 1960-1980 arasında başlamış dönüşümün bir parçası olarak doğdu, dönüşümün üzerinde yükseldi ve dönüşümü genişletti. 1970'lerin ortalarında Kürdistan Devrimcileri veya liderleri Abdullah Öcalan'ın adının kısaltılmış haliyle Apocular olarak bilinen grup, partilerini kurdukları 1978 yılında temel tezlerini ve hedeflerini içeren "Kürdistan Devriminin Yolu" başlıklı bir broşür yayımladılar. PKK'lilere göre, Türkiye'nin uyguladığı sömürgecilik fiziksel şiddete dayandığı gibi, "kişiliksizleştirme kurumları" (eğitim kurumları) aracılığıyla kültürel ve "beyinsel sömürgecilik" olarak da işliyordu. Türkiye'nin sömürgeci oldu-

---

[15] Bkz. Emir Ali Türkmen ve Ümit Özger (der.), *Türkiye Sosyalist Solu Kitabı 2: 70'lerden 80'lere Seçme Metinler*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014).

ğunu inkâr eden sosyalistler ise Kemalizmin zehirlediği "sosyal şovenler"di. Kürdistan Devrimi'nin nihai hedefi, sömürgeci-gerici şiddete devrimci şiddetle karşılık vermek, "Bağımsız, Birleşik ve Demokratik Kürdistan"ı kurmaktı ve bu ancak uzun süreli bir halk savaşıyla mümkün olabilirdi.[16] PKK'liler ve liderleri Öcalan, kendilerini THKO, THKP-C, TİKKO gibi Türkiye solu örgütlerinin ve Çayan, Gezmiş ve Kaypakkaya gibi devrimcilerin takipçisi olarak görüyorlardı. Onlardan temel farkları, Türkiye'nin bütününde değil yalnızca Kürdistan'da devrim yapmayı amaçlamalarıydı.[17] PKK'yi diğer Kürt hareketlerinden ayıran önemli bir özelliği ise bir aydın ve yayıncılık hareketi olmayıp, doğrudan Kürt halkı arasında örgütlenmesiydi.

PKK'nin –kurucularının o dönemde Frantz Fanon'u okuyup okumadıkları kesin olmasa da– Fanoncu bir hareket olarak ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Bundan kastedilen, karşı-şiddet yoluyla hem sömürgecinin hâkimiyetine hem de sömürgeleştirilmiş, ezilmiş, horlanmış ve kendisinden utanması sağlanmış Kürt kişiliğine[18] son verme hedefidir.[19] PKK bu düşünceye paralel olarak baştan beri, en çok horlanan ve ezilen sınıf olan yoksul

---

[16] Bkz. "Kürdistan Devriminin Yolu", der. Emir Ali Türkmen ve Abdurrahim Özmen, *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), s. 445-528.

[17] Abdullah Öcalan, Çayan, Gezmiş ve Kaypakkaya hakkında şunları söylüyor: "Bunlar inkâr etmedi (Kürt meselesini), ben onların sınıf arkadaşıyım, ben nasıl inkâr edeceğim?" Aktaran: Müslüm Yücel, *Abdullah Öcalan: Amara'dan İmralı'ya*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), s. 126.

[18] Öcalan, çocukluğunda ve erken gençliğinde kendisinin de bu ezik ve Kürtlüğünden utanan, dolayısıyla Türkleşmeye çalışan Kürtlerden biri olduğunu anlatır. Örneğin bkz. Abdullah Öcalan, *Demokratik Uygarlık Manifestosu, c. 5: Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü (Kültürel Soykırım Kıskacında Kürtleri Savunmak)*, (İstanbul: Ararat Yayınları, 2012), s. 19, 78-79, 146, 595.

[19] PKK ve Fanon bağlantısına dikkat çeken bir çalışma için bkz. Joost Jongerden ve Ahmet Hamdi Akkaya, *PKK Üzerine Yazılar*, çev. Metin Çulhaoğlu, (İstanbul: Vate Yayınevi, 2012), s. 22-23.

Kürtler arasında örgütlendi; ordusunu büyük ölçüde bu mülksüzlerden devşirdiği insanlarla kurdu. 12 Eylül 1980 darbesinin Kürtler üzerinde uyguladığı zulme PKK'lilerin cezaevlerindeki direnişi, hareketin Kürdistan'da daha da popülerleşmesini sağladı. Bu arada Türkiye solu, 12 Mart sonrasının aksine, neredeyse bütünüyle dağılmış ve çökmüştü. Kısmen bu boşluğu da dolduran PKK, Türkiye devletine karşı ulusal kurtuluş savaşını 1984'te başlattı.

PKK, devletin fiziksel şiddet yoluyla bastırmış olduğu ve kurumları aracılığıyla sistematik olarak inkâr ettiği Kürt meselesini tekrar şiddet yoluyla Türkiye'nin ve Dünya'nın gündemine getirdi. ASALA da (*Armenian Secret Army for the Liberation of Armenia*; Ermenistan'ın Kurtuluşu için Ermeni Gizli Örgütü) benzer bir biçimde, devletin yine şiddet yoluyla bastırdığı ve kurumları aracılığıyla sistematik olarak inkâr ettiği Ermeni meselesini, yurtdışındaki Türk diplomatlara 1970'lerin ortalarından itibaren düzenlediği suikastlar aracılığıyla Türkiye'nin ve Dünya'nın gündemine taşıyordu. Devlet bu silahlı meydan okumalara cevaben, çeşitli legal ve illegal, resmi ve gayriresmi oluşumlarla cevap vermeye başladı. Fakat PKK ve ASALA'nın silahlı sol örgütler olması, devletin 1980'li yıllarda bu örgütleri birbirleriyle işbirliği içinde olan terörist, komünist ve bölücü örgütler olarak sunmasına, dolayısıyla Kürt ve Ermeni meselelerinin inkârına devam etmesine olanak sağladı.[20] Askerleri ve diplomatları öldürülen

---

[20] Ermeni meselesinin kurumsal ve toplumsal inkârına, bu inkârın zaman içinde aldığı farklı biçimlere ve inkâr stratejilerine dair kapsamlı iki çalışma için bkz. Güven Gürkan Öztan ve Ömer Turan, "Türkiye'de Devlet Aklı ve 1915", *Toplum ve Bilim*, n. 132, (2015), s. 78-131; Fatma Müge Göçek, *Denial of Violence: Ottoman Past, Turkish Present, and Collective Violence against the Armenians (1789-2009)*, (Oxford: Oxford University Press, 2015). İnkârın aldığı toplumsal ve "sıradan" biçimleri "inkâr habitusu" kavramıyla analiz eden bir yazı-söyleşi için bkz. Talin Suciyan, "Dört Nesil: Kurtarılamayan Son", *Toplum ve Bilim*, n. 132, (2015), s. 132-149.

Türk ulusu da meseleleri büyük ölçüde Türk devletinin gördüğü gibi gördü. Fiziksel şiddetin kendisi, bir meydan okuma tarzı olarak, şiddete uğrayan grupta yeni görme, bilme ve duygulanma biçimleri yaratmıyor, tam aksine eski görme, bilme ve duygulanma biçimlerini tahkim ediyordu. İsyanın temelde silahlı bir biçime dayanması, haklı ya da anlaşılabilir sebeplere dayanabileceği fikrini bir "fikir" olarak gündemden çıkarıyordu. Fiziksel şiddet, "karşıdaki"nin haksızlığına ve "kendi"nin haklılığına olan inancı pekiştiriyordu.

Ne var ki, PKK'nin askeri varlığına son verilemediği gibi, Kürt halkı arasında bulduğu giderek büyüyen destek de engellenemedi. Bu destek kendisini en açık bir biçimde kitlesel cenaze törenlerinde, Newroz kutlamalarında[21] ve 1990'da kurulan Halkın Emek Partisi'yle (HEP) başlayan sivil siyaset sürecinde gösterdi. HEP'li adayların Kürt illerinde alacağı desteği gören ve aynı zamanda Kürt meselesine çözüm arayan Erdal İnönü'nün liderliğindeki Sosyaldemokrat Halkçı Parti, 1991 seçimlerinde HEP'le seçim ittifakına girdi. Cumhurbaşkanı Turgut Özal, Kürt Meselesi'nin çözümüne dair tartışmaların başlaması için bazı girişimlerde bulunuyor, "federasyon dahil her şeyi tartışmalıyız" diyordu. Başbakan Süleyman Demirel 1992'de yaptığı bir konuşmada "Kürt realitesi"ni tanıdıklarını duyurdu. Refah Partisi lideri Necmettin Erbakan, okullarda besmelenin yerine "Türküm, doğruyum, çalışkanım" andının konmasını eleştirerek, bunun "Müslüman evladı"na "Ben de Kürdüm, daha doğruyum, daha çalışkanım" deme hakkı tanıdığını ve ülke insanlarını birbirine yabancılaştırdığını söyledi. Bunlar, devlet inkârının esnetilmesi anlamına da geldikleri için, anaakım Türk siyasetindeki ilk Kürt

---

[21] Kürt hareketinin organize ettiği Newroz ve devletin buna karşı olarak organize ettiği Nevruz kutlamalarının bir analizi için bkz. Yücel Demirer, *Tören, Simge, Siyaset: Türkiye'de Newroz ve Nevruz Şenlikleri*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012).

açılımları olarak değerlendirilebilir. Ancak, hâlâ tam olarak aydınlatılamamış karmaşık sebepler nedeniyle, bu açılımlar devam ettirilmedi. PKK ateşkese son verdi, HEP ve ardından kurulan Kürt partileri kapatıldı, Kürt gazeteleri yasaklandı, Kürt milletvekilleri tutuklandı, binlerce köy boşaltıldı, milyonlarca Kürt kentlere göçmek zorunda kaldı ve Kürt sivillere yönelik kontrgerilla şiddeti kitlesel boyutlara ulaştı.[22]

Fakat artan baskıya rağmen Kürtlerin görünürlüğü engellenemedi. Bunda, Kürtlerin her yenilgiden ya da cezalandırılmadan sonra bıraktıkları yerden yeni partilerle, yeni kurumlarla, yeni gazetelerle, yeni siyasetçilerle devam etmeleri en büyük etkendi. Ayrıca, ekonomik ve kültürel küreselleşme, Soğuk Savaş'ın bitişi, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne adaylık süreci ve özel TV'lerin açılması gibi etkenler 1990'lı yıllarda, en azından yayın hayatında, Kürtlerin de yararlandığı göreli bir çoğulculaşma ortamı yaratmıştı. 2002 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidara gelmesiyle birlikte bu göreli çoğulculaşma güçlenerek devam etti. AKP iktidarı ilk yıllarında, henüz kurumları kontrol edemediği için, kendisini yurtiçinde güvende hissetmiyordu. Bu nedenle yurtdışından (ABD ve AB) destek bulmak üzere bir dizi yasal/idari reforma girişti ve hem yurtdışında hem de yurtiçinde meşruiyetini güçlendirmek maksadıyla Ermeni Açılımı, Kıbrıs Açılımı, Alevi Açılımı, Kürt Açılımı denilen, bazısı kısa bazısı daha uzun süren, politik projeler başlattı. Açılım başlatmak sorunların kısmen kabulünü gerektiriyor; bu da Türklük Sözleşmesi'nin kısmen yumuşatılması ya da sınırlarının yeniden çizilmesi anlamına geliyordu. Bu kısmi çoğulculuk ortamı-

---

[22] 1990-1995 döneminin Kürt meselesi bağlamındaki bir özeti için bkz. Kemal Kirişçi ve Gareth M. Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), s. 120-158.

nın oluşmasında, AKP'nin ideolojik alanda Kemalizmi yıpratma ve gözden düşürme isteği de büyük bir rol oynadı. Kamu kurumlarını ve özel kurumları kontrol etmeye başladıkça kendisine olan güveni artan AKP iktidarı, yeni bir devlet kurma projesini adım adım gerçekleştiriyor ve bu projenin başarıya ulaşması için varolan eski devletin ideolojik dayanaklarının bir bir yıkılmasını amaçlıyordu. Böylece, tabu olan birçok mesele gazetelerde ve TV'lerde konuşulur ve yazılır oldu. Yayınevleri, Ermeni ve Kürt meseleleri üzerine kitap üstüne kitap yayımlamaya başladılar. Devletin Türklük Sözleşmesi'ni kısmen yumuşattığını sezen ya da bilen üniversitelerde de Ermeni ve Kürt meseleleri gibi konular eleştirel olarak çalışılmaya başlandı.

1990'larda başlayan ve 2000'lerde güçlenen bu kısmi çoğulculaşmadan Kürtlerle birlikte Ermeniler de faydalandı. ASALA'nın 1990'ların başlarında sönümlenmesiyle birlikte Türkiye'deki Ermeniler üzerindeki devlet baskısı azalmıştı. Hrant Dink ve arkadaşlarının bu fırsatlardan yararlanarak 1996'da kurduğu *Agos* gazetesi, Ermeni meselesinin ve Ermenilerin sorunlarının tartışılmasını amaçlıyordu. Dink'in Türkiye'deki temel eleştirisi öncelikle devlete yönelikti:

> Şu bir gerçek ki Cumhuriyet tarihi boyunca Ermeniler de diğer Gayrimüslim azınlıklar gibi sürekli bir güvenlik sorunu olarak algılandı. Onlara bir tür "Sen farklısın ama doğuştan haksızsın. Bu ülkede yaşayabilirsin ama olduğun durumdan da ileri gitmeyesin; iyileşmeye, sağlığına kavuşmaya, gelişmeye, çoğalmaya yeltenmeyesin. Bu halde yaşayabildiğin kadar yaşa ve zaman içinde kendi halinde azalarak tüken" muamelesi yapılarak, sürekli "negatif ayrımcılık" uygulandı.[23]

---

[23] Hrant Dink, *İki Yakın Halk İki Uzak Komşu*, (İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2012), s. 25.

Fakat Dink sadece Türk devletini ve inkârcılığı değil, zihninde Türklerin asla değişmeyeceğine ve Türkiye'de kalan Ermenilerin Türkleştiğine dair güçlü varsayımlar barındıran, Türklerdeki ve Ermenilerdeki olumlu değişimi algılayamayan Ermeni diasporasını da eleştirdi. 1915'le ilgili kendisinin sembolü olduğu medeni bir tartışma ortamı yaratarak Ermenileri travmalarından, Türkleri de paranoyalarından (toprak ve tazminat talebi, bölünme vb.) kurtarmayı amaçlıyordu. Dink, yazılarında, söyleşilerinde ve özellikle de TV programlarında cesur ama aynı zamanda sakin, uzlaşmacı, barışçıl bir dil kullanmasıyla ve Türkiye'ye olan sevgisini sürekli vurgulamasıyla, onu okuyan ve izleyenleri etkiledi.

Tabii Ermeni cemaati içinde gizli hayatlardan çıkıp Ermeniliğini gururla ve cesaretle yaşamaya ve savunmaya başlayan sadece Dink değildi. Dink, tek bir aydının nadiren sahip olabildiği bir güçle, yeni ve cesur bir Ermeni kuşağının öncülüğünü yapıyordu. Bu yeni kuşak sadece devletle ve Türk medyasıyla değil, 19. yüzyılın ikinci yarısında Ermeni cemaati içindeki gerilimlere benzer bir biçimde, Ermeni Patrikhanesi'yle de sorun yaşamaya başladı. Patrik II. Mesrob, *Agos*'u "kimlik bunalımı yaşayan 1968 kuşağı temsilcileri ve onların çocukları"nın kontrolünde olan "devrimci sol" bir gazete olmakla ve başyazarı Dink'i cüretkâr olmakla eleştiriyordu.[24] Dink, Patrik'e şöyle cevap verdi:

> Doğrudur, *Agos* solcu ve devrimci bir gazetedir. Türkler, Ermeniler ve Kürtlerin katkısıyla hazırlanır ve yine onlar tarafından okunur. *Agos*'un sivil bir toplum talebi vardır. *Agos* Patrik hazretlerinin tasarruflarında yanlışlar gördüğünde toplumu buna katılmamaya, eleştirmeye davet eder. Cüretkâr olduğumuz, zaman zaman çizmeyi, hatta haddimizi, çapımızı aştığımız da doğrudur. Bu da bi-

---

24 "Ermeni cemaatinde 68'li tartışması", *Hürriyet*, 22.01.2006, (http://www.hurriyet. com.tr/ermeni-cemaatinde-68-li-tartismasi-3825821 erişim tarihi: 13.08. 2017).

zim hakkımız. Devrimler, haddinizi, çizmeyi aştığınızda gerçekleşir.[25]

Patrik'in eleştirdiği ve Dink'in sahiplendiği cüretkârlığın rastgele seçilmiş bir sıfat olmadığını, yeni bir karakteri ifade ettiğini ve Türklük krizini anlamak açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Silik olmanın, Türklüğün ve Türklük Sözleşmesi'nin dışında bırakılan ve kalan insanların ayakta ve hayatta kalabilme stratejisi olduğunu söylemiştim. Toplumsal ve tarihsel olarak oluşan siliklik, şüphesiz ki hâlen devam eden devasa bir sorundur. İsimlerini, dinlerini, dillerini, kıyafetlerini, düşüncelerini, duygularını gizleyen, dikkat çekmemek için düşük seste konuşan, başına bela gelmemesi için en küçük şeyleri bile talep etmekten imtina eden milyonlarca insan var. Fakat artık Türklüğün ve Türklük Sözleşmesi'nin dışında olup, silik hayatlar sürmeyi reddeden milyonlarca insan da var. Korkularından ve utançlarından sıyrılıyorlar; isimlerini, dinlerini, dillerini, kıyafetlerini, düşüncelerini, duygularını gizlemiyorlar; cüretkâr hayatlar sürüyorlar. Siliklik nasıl toplumsal ve tarihsel olarak oluştuysa, cüretkârlık da toplumsal ve tarihsel olarak oluşuyor. Silikliği yaratmış olan iktidar hiyerarşisi, siliklerin mücadelesi sayesinde parçalandıkça, silik insanlar giderek cüretkâr insanlara dönüşüyor. Silik yaşamanın kendisi bir utanç vesilesi, cüretkâr yaşamanın kendisi bir gurur vesilesi oluyor. Dolayısıyla cüretkârlık genişlerken, siliklik daralıyor.

Cüretkârlığın artması en açık biçimde Kürt halkında ve siyasetçilerinde gözlemleniyor. Yoğun baskılar ve cezalar karşısında dahi, düşüncelerini açıklamaktan ve taleplerini dile getirmekten vazgeçmiyorlar. Türk hâkimiyetini ve çeşitli alanlardaki Türk

---

[25] Aktaran: Günay Göksu Özdoğan, Füsun Üstel, Karin Karakaşlı ve Ferhat Kentel, *Türkiye'de Ermeniler: Cemaat-Birey-Yurttaş*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), s. 224.

tekelini eleştiriyorlar, Türkiye tarihinin Türklerin bildiği ve zannettiği gibi olmadığını söylüyorlar. Düşüncelerinin ve tavırlarının arkasında kararlılıkla durarak cezalandırılmayı göze almaları, haklı olabileceklerine dair belli belirsiz bir şüphenin doğmasına yol açabiliyor. Kürt siyasetçilerin, anaakım Türk siyasetçilerinin aksine, sürekli büyük bedeller ödemeleri ve bu bedelleri ödemeye hazır olduklarını hissettirmeleri de karşı tarafta bir saygı uyandırabiliyor ya da en azından saygı uyandırma potansiyeline sahip olabiliyor.

Kürtler ile Ermenilerin cüretkârlaşmasıyla ve eski devleti yıkıp yerine yeni bir devlet kurmak isteyen AKP iktidarının teşvik etmesiyle, Kürt ve Ermeni meselelerinin tarihine dair daha önce benzeri görülmemiş bir bilgi patlaması yaşandı. Televizyon kanallarındaki tartışma programlarında, köşe yazılarında, kitaplarda, dergilerde, siyasetçilerin açıklamalarında ve sosyal medyada 1915'e, Şeyh Said İsyanı'na, Dersim'e, Varlık Vergisi'ne, 6-7 Eylül Olayları'na, Diyarbakır Cezaevi'ne, 1990'lardaki faili meçhul cinayetlere vb. dair, kişinin kendisini koruması zor olan bir kesintisiz bilgi akışı başladı. Bu bilgi patlaması, görülmeyeni, duyulmanı, bilinmeyeni ve ilgilenilmeyeni Türklerin önüne getirerek Türklük krizini kitleselleştirdi. Krizi derinleştiren bir diğer önemli faktör, Kürt hareketi ile AKP iktidarı arasında devam eden, potansiyel olarak devlet yapısının, hatta devlet adının değişmesiyle sonuçlanabilecek müzakerelerdi. Türklük kriziyle devlet krizinin kesiştiği bu ikili süreç, son yüzyıldaki daha önce tartışılmayan ve meşruiyeti sorgulanmayan pek çok politikanın, uygulamanın, tarihsel olayın ve tarihi kişiliğin tartışılmasına ve sorgulanmasına yol açtı. Türklüğün ne olduğu (ulus mu, millet mi, ırk mı, kültür mü, duygu mu, bilinç mi, Türkçe konuşmak mı, Müslümanlık mı?); kimlerin Türk olduğu, olabildiği ve olamadığı; Kürt sorununun çözümünün nasıl bir Türklük tanımı gerektirdiği; Türkiyelik kavramının bir üst-kimlik olarak

Türk'ün yerine kullanılıp kullanılamayacağı gibi sorular etrafında bugün hâlâ devam eden aralıksız tartışmalar yaşandı. Asıl sorunun Kürt sorunu değil, "Türk sorunu" olduğunu düşünenler belirmeye başladı.[26] Böylece 1960'larda sosyalist çevrelerde başlayan Türklük krizi, dalga dalga yayılarak bütün Türk ulusunu içine alacak ölçüde genişledi.

Kürt hareketinin ve Ermeni aydınların Müslüman-Türk çoğunluğu tartışmanın dışında tutmak istemesi, başlarına gelenlerden dolayı çoğunlukla İttihatçı/Kemalist ideolojileri ve İttihatçı/Kemalist devlet yapısını eleştirmeleri; siyasal iktidarı elinde tutan AKP'nin, masum, yerli ve milli halka karşı elitist Kemalistlerin yaptığı ayrımcılığı sürekli vurgulaması, doğal olarak en başta ve en fazla Kemalist Türkleri krize soktu. Bildikleri ve sahiplendikleri tarih, gözlerinin önünde altüst oluyor, bildikleri çoğu şeyin yanlış olduğu söyleniyordu. Sadece geçmişlerini kaybetmekle de kalmadılar; siyasal İslamcılığın yükselişi nedeniyle geleceklerini de kaybettiklerini düşünmeye başladılar. Bu ikili kayıp beraberinde laik, modern ve "herkesin Türk olduğu" bir geçmişe duyulan özlem duygusunu tetikleyip kitleselleştirdi.[27] Kayıplar, gerçek bir güçsüzleşmeden kaynaklandığı için yoğun bir güçsüzlük ve acizlik duygusunun ortaya çıkmasına yol açtı. Bu durum ise yoğun bir öfke yarattı. Öfke duygusunun, karşılaşılan yeni bilgilerin öfkeyle işlenip ciddiye alınmamasını sağlamak gibi bir faydası vardı. Fakat bu kendi başına yeterli olmadı; çünkü asıl sorun olan güç kaybını ortadan kaldırmıyordu. Bu nedenle belki milyonlarca insan, hayatlarının ve düşüncelerinin

---

[26] Örneğin bkz. Mustafa Kılıç (der.), *Türk Sorunu*, (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2013). Bu kitap Türk ve Kürt aydınlarla yapılan söyleşilerden oluşuyor, fakat kısmen de soruların zayıflığı nedeniyle güçlü bir tartışma yürütülememiş.

[27] 1990'ların ikinci yarısında ortaya çıkmaya başlayan Kemalist nostaljinin bir analizi için bkz. Esra Özyürek, *Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011).

anlamlı ve doğru olduğunu onlara hissettirebilecek, onlara yeniden güçlü olduklarını düşündürtebilecek yeni yöntemler aradılar, stratejiler geliştirdiler. 2000'li yıllarda yükselen ulusalcılık dalgası ve bu dalganın Deniz Baykal'ın liderliğindeki CHP'de yankı bulması kısmen bu arayışlarla ilgiliydi. Yine aynı yıllarda ortaya çıkan ve çok sayıda insanın onlardan başkasını okuyup izlemeye tahammül edemediği ulusalcı gazeteler ve televizyon kanalları, Kemalist izleyicilerinin/okurlarının düşünce ve duygularını doğrulamak, onlara iyi hissettirmek gibi bir işlev gördüler. Bu medya organları bir anlamda kişinin kendisini dış dünyaya kapatmasını sağlayan yeni konfor alanlarıydı. Sosyal medya hesaplarının önüne TC ibaresinin eklenmesi, araba camlarına Atatürk çıkartmaları yapıştırılması, ev camlarına Atatürk posterleri asılması ve vücutlara Atatürk dövmeleri yaptırılması güçsüzlüğü kısmen telafi eden, belli bir güçlülük duygusu veren yaygın yöntemler olarak ortaya çıktı. Yeni bilgilerin doğru ve haklı olmadığını anlatan, o yeni bilgilerle mücadele edilmesi için belli bir entelektüel cephane sağlayan televizyon kanallarındaki tarih programlarının ve popüler tarih kitaplarının sayısı hızla arttı. Ayrıca, Kürtlerin hiçbir eksiğinin olmadığı, Kürtlerin değil Türklerin mağdur olduğu, Türk olmanın dezavantaja dönüştüğü, Türk olmaktan utanılır hâle gelindiği, Türk olunduğunu söylemekten çekinildiği gibi söylemler geliştirildi.

Fakat kriz sadece Kemalist Türklerle veya resmi ideoloji olarak Kemalizmle sınırlı kalmadı. Kürtlerin ve Ermenilerin meydan okuması sonucunda, Müslümanlık/Türklük sözleşmeleri içinde oluşmuş diğer iki kitlesel Türk-merkezci ideoloji olan Türkçülük ile İslamcılık ve onların siyasi ayakları olan illiyetçi Hareket Partisi (MHP) ile AKP de krize girdi.[28] Bir bakıma Ziya

---

[28] Farklı ideolojik aidiyetlere mensup Türklerle 2000'li yılların ortalarında yapılan geniş bir saha araştırması, "sıradan Türkler"in farklılaşan Türklük söylem-

Gökalp'in üçlü "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülünün –farklı anlayışlarla da olsa– üçünü de sahiplenen ama birini öne çıkaran bu üç ideolojinin her biri Türklük kriziyle baş etmek zorunda kaldı. Türk hâkimiyetinin meşruiyetini açıklamak üzere tarihe geri dönmek ve Türk hâkimiyetinin devam edeceğine dair söylemler üretmek, krizi hem aydınlar hem de seçmenler düzeyinde hafifletecek, telafi edecek yöntemler olarak kullanıldı.

Türklüğün çeşitli biçimlerde tartışılmaya açılmasından rahatsızlık duyan Mümtaz Soysal, Sina Akşin gibi sol-Kemalist aydınları, Ümit Özdağ,[29] İskender Öksüz[30] gibi Türkçü aydınları,

---

leri, gündelik milliyetçilikleri ve içinde yaşadıkları değişim karşısında geliştirdikleri milliyetçi "taktikler" üzerine zengin veriler sunuyor: Ferhat Kentel, Meltem Ahıska ve Fırat Genç, *"Milletin Bölünmez Bütünlüğü": Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler)*, (İstanbul: TESEV Yayınları, 2009). 2000'li yıllardan itibaren yükselmeye başlayan Ermeni ve özellikle Kürt karşıtı ırkçılığın ideolojilerüstü Türklük kriziyle ilgili olduğu düşünülebilir. Yazarlar başka türlü kavramsallaştırsalar da, ırkçılığın yükselişiyle ilgili iki sosyolojik tartışma için bkz. Cenk Saraçoğlu, *Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler: İnkâr'dan "Tanıyarak Dışlama"ya*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011); Hatice Çoban Keneş, *Yeni Irkçılığın "Kirli" Ötekileri: Kürtler, Aleviler, Ermeniler*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015).

[29] Ümit Özdağ, Türk olmanın adeta suç olarak gösterilmesinin ve Türk olmanın birçok alanda dezavantaja dönüşmesinin "altından kalkılması çok zor bir 'Türk Sorunu'" yarattığını yazmıştır. Özdağ'a göre, "Kürt mağduriyeti" söylemi beraberinde "Kürt mazuriyeti"ni, yani Kürtlerin her türlü eyleminin mazur görülmesi gibi bir sonucu doğurmuştur. Kürt işadamlarının sadece "Kürt kökenliler"e iş vermesi veya "yurtsever bir Türk vatandaşı"nın hak ettiği halde saygın bir üniversitedeki asistanlık sınavını kazanamaması, çünkü asistanlığa "PKK sempatizanı" birinin alınması gibi örnekler "Türkiye'de 'Kürt etnik dayanışması' merkezli bir dışlayıcılık" yaşandığını göstermektedir. Bütün bunlar sonucunda Türkler artık mağdur hissetmeye başlamışlar ve "yeni İstiklal Harbi'nin ruhi hazırlığı içine gir[meye]" başlamışlardır. Özdağ'a göre "Türk sorunu iki tarafı keskin bir kılıçtır." Türkiye Cumhuriyeti'ni onaracak bir politik sürecin motoru da olabilir, Kürt karşıtı tehlikeli bir psikolojiye de evrilebilir. Bkz. Ümit Özdağ, *Türk Sorunu*, (Ankara: Kripto Yayıncılık, 2017 [2009]), s. 13-28.

[30] İskender Öksüz, asıl Türklerin mağdur olduğuna ve Türklüğün utanılacak bir özellik yapılmaya çalışıldığına dair söylemi ironik ve sitemkâr bir kitap

ideolojik olarak bu iki grubun arasında bir yerde konumlanan, daha genel olarak Atatürkçü[31] olarak tarif edilebilecek Halil İnalcık, İlber Ortaylı gibi aydınları ve siyasi yelpazenin çeşitli yerlerinde siyaset yapmış çok sayıda siyasetçiyi 2013 yılında bir araya getiren "Türk Milletine Çağrı" başlıklı bildiri bu bağlamda okunabilir: "1. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurucusu ve sahibi olan Türk Milleti'nin adı, vatandaşlık tarifinden ve Anayasa'dan çıkarılamaz. 2. Devletimizin eşit ve şerefli üyeleri olan aziz vatandaşlarımız, ırklara ve mezheplere ayrıştırılamaz. 3. Anadolu coğrafyasında Selçuklu ile başlayıp Osmanlı ile devam eden Türk Milleti'nin kesintisiz egemenliğini esas alan büyük Atatürk'ün kurduğu milli devlet yapısı ortadan kaldırılamaz."[32] Bu bildirinin yayımlanmasından kısa bir süre sonra dönemin Cumhurbaşkanı Abdullah Gül, gazetecilere çözüm süreciyle ilgili yaptığı açıklamada, yine Selçuklu ve Osmanlı devletlerine referansta bulunuyor, Türk hâkimiyetinin sürdürüleceğini vurguluyor, fakat bunun milli devletten ziyade imparatorluk mantığıyla

---

başlığına dönüştürmüştür: İskender Öksüz, *Türk'üm Özür Dilerim*, (Ankara: Panama Yayın, 2016).

[31] Türklük krizi bağlamında, Kemalist ve Atatürkçü arasında bir ayrım yapmak gerektiğini düşünüyorum. Kemalist ile Atatürk'ün düşüncelerine ve devrimlerine bütün yönleriyle bağlı, bu düşünceler ve devrimler etrafında Türk devletini ve toplumunu çeşitli siyasal yöntemlerle şekillendirmeye çalışan, bu düşünce ve devrimlere aykırı davrananlara karşı sert bir mücadele verilmesi gerektiğini düşünen, aynı zamanda da anti-emperyalist ve sol duyarlılıkları olan toplumsal bir tipi kastediyorum. Atatürkçü'den ise, Atatürk'ün düşünce ve devrimlerini genel anlamıyla sahiplenen ama bu pozisyonunu kişisel ve siyasal hayatında daha esnek bir biçimde yaşayan, dolayısıyla Atatürkçülüğünün kendisini ait hissettiği asıl ideolojiye (örneğin ülkücülük, liberallik veya sosyal-demokratlık) belli bir renk vermekle sınırlı kaldığı toplumsal bir tipi kastediyorum. Türklük krizi doğal olarak her iki tipi de etkiledi, ama kriz farklı yoğunluklarda yaşandı.

[32] "Solun tanınmış isimleri ülkücü camia ile aynı metne imza attı", *OdaTV*, 28 .03.2013, (http://odatv.com/-turk-solunun-babasi-ile-dogunun-basbugu-nasil-bir -araya-geldi-2803131200.html erişim tarihi: 07.08.2017).

devam ettirilmesi gerektiğini söylüyordu: "Osmanlı İmparatorluğu, Selçuklu İmparatorluğu tarihte Türk devletleri olarak bilinir. Ama bu imparatorluklar, 'vatandaşların hepsi Türktür' diye dayatmamış. Ama bunların hepsi Türklerin önderlik ettiği büyük devletler olarak tarihe geçmiştir. Biz bugün imparatorluk değiliz. Üniter bir devletiz. Ama biz bu imparatorluk refleksi ve özgüveni ile hareket edebiliriz, buna inanıyorum."[33]

Gül'ün açıklamaları, AKP'nin potansiyel ve reel seçmen kitlesini oluşturan milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı Türklerin Türklük krizini hafifletme yöntemlerinden birine işaret ediyor. AKP, sağın hegemonik partisi olarak, Tanıl Bora'nın Türk sağının üç hâli olarak kavramsallaştırdığı milliyetçilik (katı), muhafazakârlık (sıvı) ve İslamcılığı (gaz)[34] bünyesinde toplamaya çalıştığı için, sadece AKP'nin değil, MHP seçmenlerinin Türklük krizini de telafi etmek zorundaydı. Bu nedenle, eski ulusal/laik devletin yerine yeni bir emperyal/İslami/milli devletin kurulmakta olduğu, Türk hâkimiyeti altında olacak bu yeni devletin Osmanlı'nın büyüklüğüne ve görkemine sahip olacağı söylendi ya da ima edildi. Çözüm süreci de, Müslümanlık Sözleşmesi'ne yapılan dolaylı ve Çanakkale ve Kurtuluş savaşlarına yapılan doğrudan atıflar yoluyla, Türklerin ve Kürtlerin bu ülke için birlikte kan dökmüş "din kardeşi" oldukları söylemiyle yürütüldü.[35] Dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin yerine, ama onu da

---

[33] http://www.rusencakir.com/Gul-lmparatorluk-reneksi-ve-%20ozguvcni-ile-hareket-etmcliyiz/1983 (erişim tarihi: 07.08.2017).

[34] Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, (İstanbul: Birikim Yayınları, 2008).

[35] "Kürt Açılımı", "Demokratik Açılım" gibi ifadelerin yerini 2009'dan sonra "Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi" aldı. Özellikle Recep Tayyip Erdoğan'ın Kürt hareketine yönelttiği Zerdüştlük suçlamaları ve "hakaretleri" de aynı dönemde artmaya başladı. Bkz. Büke Koyuncu, *"Benim Milletim...": AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s. 213-229.

içerecek biçimde, Türklerin hâkim olacağı emperyal bir Müslüman milliyetçiliği ikame ediliyordu.[36]

Bunlara paralel olarak izlenen bir başka yöntem, 20. yüzyılda uygulanan bütün baskılardan ve işlenen bütün etnik suçlardan sınıfsal olarak imtiyazlı ve kültürel olarak yabancı "Beyaz Türkler"i sorumlu tutmaktır. AKP yanlısı aydınlar ve medya tarafından sistematik bir biçimde imtiyazlı, Batılı, kibirli, ırkçı, dini inançları zayıf ya da hiç olmayan, bu topraklara ve milletin değerlerine yabancı, kökü dışarıda (bundan çoğu zaman Avrupa değerleri ve Cumhuriyetin kurucularının Balkan kökenleri ima edilir) olan insanlar olarak tarif edilen Beyaz Türkler, eski devlet ve eski Türkiye'yle birlikte tarihe karışacaklardır. Yeni devlet ve yeni Türkiye ise, Beyaz Türkler tarafından her zaman aşağılandığı, horlandığı, dışlandığı söylenen masum, mazlum, mağdur, saf, dürüst, dindar, yerli ve milli Türklerin ("Kara Türkler" ya da "Zenci Türkler"[37] de denebiliyor) eseri olacaktır.[38] Dolayısıyla, Türklüğün sahte ve yabancı olanı kaybedecekken, sahici ve yerli olanı, yani Türklüğün kendisi kazanacaktır, kazanıyordur.[39] AKP'li siyasetçilerin, kapitalistlerin ve aydınların zenginlik, lüks,

---

[36] Jenny White kitabında bu Müslüman milliyetçiliğinin doğuş dinamiklerini ve söylemsel stratejilerini inceliyor: *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, çev. Fuat Güllüpınar ve Coşkun Taştan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

[37] "Cumhurbaşkanı Erdoğan: 'Zenci bir Türk olmaktan şeref duyuyorum'", *Sabah*, 25.06.2015, (http://www.sabah.com.tr/webtv/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-zenci-bir-turk-olmaktan-seref-duyuyorum erişim tarihi: 08.08.2017).

[38] AKP'nin, iç-sömürgeci Beyaz Türkler'e karşı verilecek bir bağımsızlık savaşıyla, milletin sahibi olacağı yeni bir devlet kurma söyleminin ve dinsel milliyetçiliğinin analizi için bkz. Elçin Aktoprak, "'Postkolonyal' bir Tahayyül: 'Yeni Türkiye'nin Yeni Ulusu", der. Elçin Aktoprak ve A. Celil Kaya, *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 293-321.

[39] Beyaz Türk tipolojisi ve İslamcıların Beyaz Türk hıncı üzerine Tanıl Bora'nın şu yazılarına bakılabilir: "Beyaz Türkler Tartışması: Kirli Beyaz", *Birikim*, n. 260, (Aralık 2010), s. 25-37; "Muhafazakâr ve İslamcı Söylemde Beyaz Türk Hıncı: Beyaz Türk'e Kahretmek", *Birikim*, n. 305, (Eylül, 2014), s. 36-45.

şatafat içinde yaşamaları, "sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleyiz" mesajını barındıran bu söylemin inandırıcılığını zayıflatsa da, "Zenci Türkler"e dağıtılan maddi kaynaklar ve olanaklar (parasal ve ayni yardımlar, yeni istihdam kapıları vb.) söylemin içinin bütünüyle boş olmadığını da gösteriyor.

Türklük krizini hafifletmek sadece AKP iktidarına değil, çözüm sürecinin diğer ortağı olan Kürt hareketine de düşüyordu. Kürt hareketinin bağımsız devlet amacından vazgeçip demokratik cumhuriyet, demokratik konfederalizm, demokratik özerklik gibi daha muğlak, esnek, kapsayıcı hedeflerden bahsetmesi süreci kolaylaştıran bir faktör oldu.[40] Abdullah Öcalan'ın AKP iktidarının söylemlerine benzer söylemler kullanması, örneğin din kardeşliğinden, Türklerin ve Kürtlerin bu ülke için birlikte verdiği savaşlardan bahsetmesi ve Kürt sorunundan "Beyaz Türkçülüğü" ve "Beyaz Türk faşizmi"ni sorumlu tutması konumuz açısından özellikle önemlidir.[41] Öcalan, 2013 Newrozu'nda Diyarbakır'da okunan ve çözüm sürecinin en önemli metinlerinden biri olan mesajında şunları söylemişti:

> Bugün kadim Anadolu'yu Türkiye olarak yaşayan Türk halkı bilmeli ki Kürtlerle bin yıla yakın İslam bayrağı altındaki ortak yaşamları kardeşlik ve dayanışma hukukuna dayanmaktadır. (...) Kapitalist moderniteye dayalı son yüzyılın baskı, imha ve asimilasyon politikaları; halkı bağlamayan dar bir seçkinci iktidar elitinin, tüm tarihi ve de kardeşlik hukukunu inkâr eden çabalarını ifade etmektedir. (...) Zaman ihtilafın, çatışmanın, birbirlerini horlamanın değil, ittifakın, birlikteliğin, kucaklaşma ve helalleşmenin

---

[40] Kürt hareketinin ideolojik dönüşümü için bkz. Joost Jongerden, Ahmet Hamdi Akkaya ve Bahar Şimşek (der.), *İsyandan İnşaya: Kürdistan Özgürlük Hareketi*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015); Bülent Küçük, "Yerelleşmenin ve Evrenselleşmenin Ötesinde Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek", *Mülkiye Dergisi*, c. 39, n. 2, (2015), s. 62-84.

[41] Örneğin bkz. Öcalan, *a.g.e.*, s. 125, 153. Fakat Öcalan, Mustafa Kemal'i Beyaz Türklüğe dahil etmemeye özellikle dikkat eder (s. 125, 260).

zamanıdır. Çanakkale'de omuz omuza şehit düşen Türkler ve Kürtler; Kurtuluş Savaşı'nı birlikte yapmışlar, 1920 meclisini birlikte açmışlardır. Ortak geçmişimizin önümüze koyduğu gerçek; ortak geleceğimizi de birlikte kurmamız gerektiğidir. TBMM'nin kuruluşundaki ruh, bugün de yeni dönemi aydınlatmaktadır.[42]

AKP ve Kürt hareketinin Müslümanlık Sözleşmesi'nin duygularına ve ittifaklarına vurgu yapması, Türklük krizini hafiflettiği ölçüde çözüm sürecini kolaylaştıran bir söylem olarak işlev gördü. Fakat Kürt hareketinin AKP iktidarının hoşuna gitmeyen sol, feminist, çevreci, laik, özgürlükçü söylemleri de vardı ve bu söylemler, Müslümanlık Sözleşmesi jargonunun aksine, taktiksel değildi, Kürt hareketinin esas ideolojisini yansıtıyordu. Bu ideoloji, Kürt partisi olarak bilinen Halkların Demokratik Partisi'nin (HDP) "Türkiye partisi" olma iddiasıyla, kotalarla da korunan güçlü kadın hareketiyle, Eş Genel Başkan Selahattin Demirtaş'ın karizmasıyla ve çatışmasızlık süreciyle birleşince, HDP Beyaz Türk denen kesimden giderek daha fazla destek görmeye başladı. İlgi sadece sosyalist ve radikal Türklerden değil, kendisini Kemalist ya da Atatürkçü gören çok sayıda kişiden de geliyordu. Siyasal İslam'ın yükselişine ve Recep Tayyip Erdoğan'ın neredeyse bütün kurumların çökmesine yol açan tek adam yönetimine karşı CHP'den umduğunu bulamayanlar, HDP'ye yönelmeye başladılar. Demirtaş'ın aday olduğu 2014'-teki Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde belirginleşen bu eğilim, AKP iktidarını fazlasıyla tedirgin etti. Demirtaş, örneğin AKP'li Yalçın Akdoğan tarafından "Beyaz Türk sınıfı"na geçmekle,[43] Orhan Miroğlu

---

[42] "Abdullah Öcalan'ın mektubunun tam metni", *Euronews*, 22.03.2013, (http://tr.euronews.com/2013/03/22/abdullah-ocalan-in-mektubunun-tam-metni erişim tarihi: 08.08.2017).

[43] Yalçın Akdoğan, "Yazıklar Olsun", *Star*, 22.07.2014, (http://www.star.com.tr/yazar/yaziklar-olsun-yazi-915820/ erişim tarihi: 08.08.2017).

tarafından Beyaz Türklerin oyununa gelmekle[44] suçlandı. Böylece, İslamcıların hep kullanageldiği yerli olmama damgası[45] Demirtaş'a da yapıştırılıyordu.[46]

Fakat HDP'nin yükseliş ve genişleme trendi durdurulamadı. 7 Haziran 2015 Genel Seçimleri'nde barajı rahat bir şekilde aşarak % 13'ün üzerinde bir oy oranıyla 80 milletvekili çıkarttı. Böylece AKP tek parti iktidarını, HDP gibi 80 milletvekili çıkaran MHP ise meclisteki üçüncü parti olma vasfını yitirdi. HDP, Kürt hareketinin zaten güçlü olduğu illerde bölgenin diğer güçlü partisi AKP'ye büyük fark atmakla kalmadı, Doğu'da Türklüğün hâkim olduğu illerde de oy oranını ciddi bir biçimde artırdı. Ayrıca Doğu sınırında Artvin dışındaki bütün illerde birinci parti oldu. Doğu illerindeki bu gelişme, sadece AKP iktidarı açısından değil, Kürdistan'ın genişlememesi için Türklük seti çeken yüz yıllık devlet aklı için de büyük bir tehdit oluşturuyordu. Konumuz açısından diğer önemli gelişme, HDP'nin Batı illerinde Türklerden çok sayıda oy alarak oy oranını daha önce benzeri görülmemiş bir biçimde artırmasıydı. AKP kendisinin de pay sahibi olduğu Türklük krizinin Beyaz Türkler'i bütünüyle katılaştıracağını varsayarken, böyle olmamış, Türkler arasında belki de en çok değişenler Beyaz Türkler arasından çıkmaya başlamıştı.[47]

---

[44] Orhan Miroğlu, "'Türkiyelileşmek' Anadolu'dan Geçer", *Star*, 24.07.2014, (http://www.star.com.tr/yazar/turkiyelilesmek-anadoludan-gecer-yazi-917219/ erişim tarihi: 08.08.2017).

[45] Örneğin İslamcı aydın Mustafa İslamoğlu 2012'de şöyle diyor: "Yersiz olanları bir kenara bırakmak lazım. Yerli, bu toprakların Kürt'ü ile bu toprakların Türk'ü devlet meselesini çok kolay halleder." Mümtaz'er Türköne (haz.), *Türküm Vicdanlıyım: Kürt Sorunu ve Türk Aydını*, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012), s. 46.

[46] Serdar Turgut ise, "Beyaz Türkler"in HDP'ye olan ilgisini büyük ve olumlu bir değişimin habercisi olarak müjdeledi. "Beyaz Türklerin Demirtaş Sevgisi", *Haber Türk*, 08.08.2014, (http://www.haberturk.com/yazarlar/serdar-turgut-2025/977867 -beyaz-turklerin-demirtas-sevgisi erişim tarihi: 08.08.2017).

[47] *Yeni Akit*, Nişantaşı, Bebek, Etiler gibi semtlerdeki seçim sonuçlarını "Beyaz Türkler'in HDP sevdası zirve yaptı" başlığıyla duyurdu: http://www.yeni-

Kemalist ve seküler ailelerdeki kuşaklar arası ilişkilerin göreli demokratikliğini, bunun özgürleştirici potansiyelini kavrayamayanlar, örneğin İslamcılar ve kimi liberaller, aile içindeki gençlerin anneleri ve babaları gibi düşünmeyebileceğini, hatta onları kısmen dönüştürebileceğini de öngörememişlerdi.

7 Haziran 2015 seçimlerinin ardından, seçimin iki mağlubu AKP ve MHP aşırı sağ bir politik hatta fiili ittifaka girdiler ve çözüm sürecine son vererek tekrar savaş politikasına döndüler.[48] Çatışmasızlığın sona ermesinde PKK'nin "hendek siyaseti" denen şehirleri kontrol etme çabasının etkisi oldu. Fakat devletin ve özelde de milliyetçi AKP-MHP cephesinin verdiği olağanüstü sert tepki, PKK siyasetinin zaten aranan bir bahaneyi sağladığına dair güçlü bir şüphe de uyandırdı. 2015 Yazı'nda başlayan çatışma sürecinde devlet çok sayıda Kürt yerleşim yerini ağır silahlarla bütünüyle yıkıp yok etti; yüzbinlerce kişi evsiz kaldı; binlerce militan, yüzlerce sivil öldürüldü; HDP binalarına çok sayıda "sivil" saldırı düzenlendi. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Bürosu'nun 10 Mart 2017'de yayımladığı raporda ayrıntıları-

---

akit.com.tr/haber/beyaz-turklerin-hdp-sevdasi-zirve-yapti-73868.html (erişim tarihi: 16.08.2017).

[48] Çözüm sürecinin bitirilmesiyle birlikte, daha önce Kemalist ve Türkçü aydınların artık Türklerin mağdur olduğuna ve Türk olmanın utanılacak bir şey hâline geldiğine dair yazdıkları metinlerin benzerlerini İslamcı aydınlar da yazmaya başladı. Örneğin 25 Eylül 2017'de Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nde gerçekleştirilen bağımsızlık referandumu ertesinde İsmail Kılıçarslan şu yazıyı yazdı: "Türk olduğum için özür dilemeyeceğim", *Yenişafak*, 26.09.2017, (http://www.yenisafak.com/yazarlar/ismailkilicarslan/turk-oldugum-icin-ozur-dilemeyecegim-2040320 erişim tarihi: 20.10.2017). Hayrettin Karaman ise, Irak ve Türkiye'nin İslam ülkeleri olmalarından dolayı, Kürtlerin ayrı bir devlet kurmalarının İslam'a ve ümmetçiliğe göre "meşru ve makul olmadığı sonucu"na varır: "Meşru ve makul olmayan bağımsızlık (2)", *Yenişafak*, 12.10.2017, (http://www.yenisafak. Com /yazarlar/hayrettinkaraman/mesru-ve-makul-olmayan-bagimsizlik-2-2040549 erişim tarihi: 20.10.2017). Kılıçarslan ve Karaman, Kürdistan bağımsızlığına karşı çıkan bu yazılarında anti-emperyalist ve anti-kolonyalist bir retorik kullanmaya özellikle özen gösteriyor.

dırdığı gibi,[49] devlet ağır insan hakları ihlalleri işledi ve işlenen suçlardan ötürü hiçbir devlet görevlisi soruşturulmadı. Bütün bunlar, Türklük Sözleşmesi'nin bir kez daha katılaştırılması anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, Kürdistan'da yaşanan insan hakları ihlalleri hakkında bilgi üretmek ve Kürtlerle duygudaşlık kurmak bütünüyle yasaklandı. Bazı ulusalcı grupların savaş siyasetine aktif ve CHP'nin pasif desteği, katılaştırılan Türklük Sözleşmesi'yle ilgiliydi. Bu süreçte gidilen 1 Kasım 2015 seçimlerinde, AKP beş ay önceki seçimlere kıyasla oylarını yaklaşık % 10 civarında artırarak % 49,5 oranıyla tekrar tek başına iktidar oldu, HDP'nin oy oranı % 10,76'ya düştü.

AKP-MHP-Ulusalcı fiili koalisyonun ortaya çıkışının, HDP'nin yükselişinde cisimleşen politik değişimi durdurmakla sınırlı olmadığını, onu da kapsayan daha büyük bir sosyo-politik değişimi bastırmayı hedeflediğini düşünüyorum. Milyonlarca insanın katılmış olduğu 2013'deki Gezi İsyanı'nın gösterdiği gibi, siyasal İslam'a ve kurulmakta olan tek adam diktatörlüğüne karşı yatay, sivil ve güçlü bir sol muhalefet yükseliyordu. Türk bayrakları, Atatürk posterleri, Atatürkçü sloganlar isyan boyunca çok kullanıldı; fakat onların yanıbaşında farklı sol siyasetlere ait başka bayraklar, posterler, sloganlar da kullanıldı. Bu siyasal heterojenlik ve esneklik, 2000'lerdeki ulusalcı katılaşmanın geride kaldığını, Türklüğün, Kemalizmin ve Atatürkçülüğün kısmen yumuşadığını gösteriyordu. Bu esnek heterojenliğin sadece ortak düşmana karşı oluşan geçici bir ittifak olduğu iddia edilebilir. Ancak, isyanın yataylığı, sivilliği, sloganları, duvar yazıları, sembolleri, forumları, güçlü kadın ve LGBT varlığı hatırlandığında, oluşan şeyin geçici bir ittifak değil, sol ve seküler yeni

---

[49] Raporun özetine ve tümüne şu linkten ulaşılabilir: http://www.ohchr.org-/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=21342&LangID=E (erişim tarihi: 31.07.2017).

bir siyaset yapma biçimi olduğu da düşünülebilir. Bu yeni sol damarın oluşmasında, Türklük krizinin dönüştürücü potansiyeli dolaylı ama kanımca güçlü bir etkide bulundu. Önemli diğer bir husus, sivil Kürt hareketinin, her ne kadar isyana genel olarak uzak durmuş olsa da, 2013'ten sonraki yükselişini kısmen bu yeni sol damara borçlu olmasıdır. Dolayısıyla, 2015'te savaşın tekrar başlatılmasının ve ardından Türklük Sözleşmesi etrafında aşırı sağcı bir ittifakın oluşmasının, birbirini besleyen bu politik ve sosyolojik dinamikleri bastırma, Türkiye solunun ve HDP'nin yükseliş trendini durdurma amacıyla da ilgisi var.

İsmail Beşikçi'den Barış İçin Akademisyenler'e: Bir Dönüşümün Kısa Tarihi

Kitabın son alt-başlığında, Türklük krizinin tarihine ve yarattığı dönüşüme dair buraya kadar özetlediğim genel eğilimleri, Türk akademisyenler ve aydınlar üzerindeki etkisi üzerinden inceleyerek bir ölçüde somutlaştırmaya ve bireyselleştirmeye çalışacağım. Türklük Sözleşmesi'nin inşasında ve onun alt-bileşenleri olan bilgisizlik ve duygusuzluk sözleşmelerinin işleyişinde, aydınlara ve akademisyenlere büyük bir rol atfetmiştim. Bu nedenle, krizin dönüşüm ve katılaşma gibi etkilerini, krizle baş etme stratejilerini, krizi hafifletmek için gösterilen performansları, krizin nasıl kitleselleştiğini akademisyenler ve aydınlar üzerinden incelemek, kitabın önceki bölümleriyle belli bir bütünsellik oluşturacak, değişimi izlememizi kolaylaştıracaktır. Analiz için seçtiğim akademisyen ve aydınlar arasında, değişimin başlangıcını oluşturan İsmail Beşikçi ve değişimin geldiği noktayı gösteren Barış İçin Akademisyenler gibi örnekler kaçınılmaz olarak kendilerini dayattılar. Bazı örnekleri ise keyfi bir şekilde seçtim. Diğer bir deyişle, onların yerine başka isimleri de seçebilir-

dim. Keyfiliğin arkasında, o aydınları öne çıkarma ve asıl olarak onları eleştirme isteği değil; o aydınların sözlerinin ve eylemlerinin farklı Türklük eğilimlerini yansıtan iyi örnekler olduğu düşüncesi yatıyor. Farklı siyasal geleneklerden gelen, Türklükle ilişkisi farklı olan, dolayısıyla farklı Türklük hâlleri sergileyen ve farklı stratejileri kullanan örnekler seçmeye özen gösterdim. Böylece Türklüğün, siyasal yelpazenin en zıt uçlarında konumlanan aydınların ve akademisyenlerin dahi görüş, düşünüş ve duygulanış biçimlerini şekillendirdiğini göstermeye çalışacağım.

Türklük Sözleşmesi'nin mahiyetini anlamak ve Türklük krizinin etkilerini analiz etmek için sözleşmenin içinde doğan ve kalan milyonlarca insana bakılabileceği gibi, başlangıçta sözleşmenin içinde olan ama zaman içinde sözleşmenin dışına çıkan tek bir kişiye de bakılabilir. Başka bir deyişle, sözleşmenin işleyişini anlayabilmek için sayısız Türkün sözleşmeyi aktif veya pasif olarak nasıl "imzaladığına" ve sözleşmeden az ya da çok nasıl faydalandığına bakmaktansa, sözleşmeye direnen bir kişinin sözleşmenin mahiyetini nasıl anlamış olduğuna ve sözleşmeye direnmeye başladıktan sonra nasıl cezalandırıldığına bakmak da bir yöntem olarak kullanılabilir. Bu ikinci bakış açısının aynı olguyu farklı bir açıdan görmemizi mümkün kılacağını düşündüğümden dolayı, Türklük Sözleşmesi'nin içeriğini anlamış, anladıkça da sözleşmenin dışına çıkmış belki de ilk Türk olan İsmail Beşikçi'nin dönüşümüne ayrıntılı bir biçimde eğilmek istiyorum.[50]

Amacım, Beşikçi'nin dönüşümünü takip edilmesi gereken bir model olarak önermek değil. Beşikçi'nin bu veya şu konudaki

---

[50] Beşikçi'nin biyografisiyle ilgili anlatımımda, dipnot yoğunluğu yaratmamak için, değindiğim bilgilerin hepsine referans göstermeyeceğim. Daha ayrıntılı bilgi ve bibliyografya için şu çalışmaya bakılabilir: Barış Ünlü, "İsmail Beşikçi Fenomeni: Bir Parrhesiastes'in Oluşumu", der. Barış Ünlü ve Ozan Değer, *İsmail Beşikçi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 11-44.

düşüncesinin doğru veya yanlış olmasıyla ya da haklı veya haksız olmasıyla da ilgilenmiyorum. Beşikçi örneğiyle ilgileniyorum; çünkü Beşikçi'nin dönüşümünün bu kitap boyunca yürüttüğüm kavramsal tartışma açısından açıklayıcı bir öneme sahip olduğunu düşünüyorum. Beşikçi'nin bir düşünce ve duygu dünyası olarak tarif ettiğim Türklüğü bütünüyle geride bırakmış olabilmesi, Türklüğün bir düşünce ve duygu dünyası olduğunu tersten gösteriyor. Daha açık söylemek gerekirse, Beşikçi'den önce Türklüğün bir düşünce ve duygu dünyası olduğunu, kişinin görme/görmeme, duyma/duymama, bilme/bil-meme, ilgilenme/ilgilenmeme ve duygulanma/duygulanmama biçimlerini şekillendiren bir habitus olduğunu hiçbir Türk bilmiyordu; çünkü henüz hiç kimse suyun dışına çıkmamıştı. Beşikçi, suyun içinde doğup büyümüş, sudaki hayatı bütünüyle içselleştirmiş bir Türk olarak suyun dışına çıktı ve ancak çıktıktan sonra, çıkmış olduğu suyun içindeki hayatın doğasını idrak edebildi. Yeni biçimlerde görmeye, duymaya, bilmeye, ilgilenmeye, duygulanmaya başlayınca, eskiden nasıl gördüğünü, duyduğunu, bildiğini, ilgilendiğini ve duygulandığını da anladı. Fakat bu süreç maddi ve psişik açılardan çok zorluydu, tamamlanması zaman istiyordu. Bu nedenlerle, Beşikçi'nin suyun içinden suyun dışına çıkış sürecini incelemek, aslında bir bakıma Türklüğün kısa tarihini de yazmak demek olacaktır.

Çorum İskilipli, Sünni Türk ve yoksul bir aileden gelen İsmail Beşikçi, İçişleri Bakanlığı bursunu kazanarak 1958'de Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne (SBF) girdi. O yılların SBF'si DP iktidarına karşı muhalefetin önemli merkezlerinden biriydi. SBF'liler kendilerini bir yandan Kemalist ilkelerin önde gelen taşıyıcıları olarak görüyorlar, bir yandan da Dünya'nın farklı bölgelerinden (Rusya, Çin, Avrupa, Ortadoğu, Kuzey Afrika) gelen sol akımların etkisi altına giriyorlardı. Kemalizm ile sosyalizmin sentezi, özellikle 1961 Anayasası'ndan sonra oluşan

çoğulcu ortamda kendini hızlı bir şekilde sol hareketlerde ve sol dergilerde göstermeye başladı. Sosyalist-Kemalist aydınlar, Kemalizmin ilerici özünü sosyalizmle tekrar canlandırıp ağaların ve şeyhlerin boyunduruğundan kurtulmuş gerçek bir demokrasi; komprador burjuvazinin ve emperyalizmin boyunduruğundan kurtulmuş gerçek bir ulusal bağımsızlık yaratmanın yollarını arıyorlardı. SBF'den 1962'de mezun olan İsmail Beşikçi de bu aydınlardan biri olacaktı.

Beşikçi'yi benzerlerinden ayıran önemli bir farklılık, "Doğu Sorunu"na ilgi duymasıydı. Daha önce değindiğim gibi, 1960'ların Türkiye solunda Doğu Sorunu giderek daha fazla ilgi çekmeye başlamıştı, dolayısıyla Beşikçi bu anlamda yalnız değildi. Beşikçi'nin istisnailiği, Ankara veya İstanbul'da yaşayıp Doğu hakkında sınırlı sayıdaki kitapları ve yazıları okumakla yetinmeyip Doğu'ya gitmesi, yıllarca orada yaşaması, çalışması, zaman içinde de bir "Doğu Anadolu uzmanı" olmasıydı. Kürt illerinde yaşayıp çalışması, kendi düşünce ve duygularının Türklükle şekillenmiş olduğunu süreç içerisinde fark etmesini sağlayan bir faktör oldu; çünkü zamanının büyük bölümünü Türklerden bambaşka biçimlerde düşünen ve duygulanan Kürtlerle geçirecekti. Doğu'yu ilk defa 1961 Yazı'nda, üniversitede üçüncü sınıftan dördüncü sınıfa geçerken, kaymakamların ve valinin yanında tahsil içi stajını yapmak üzere gittiği Elazığ'da gördü. 1963'te de, askerlik kurası Çorlu'ya çıkmasına rağmen bir arkadaşıyla becayiş yapıp Bitlis'e gitti. O dönemde Kuzey Irak'ta Barzani liderliğindeki Kürt isyanı tekrar başlamış olduğu için, isyancıların ve isyanın Türkiye'ye sızmasını engellemek isteyen Türkiye devleti bölgedeki askeri birlikleri Şemdinli ve Yüksekova'ya sevk ediyordu. Bu askerlerden biri olan Beşikçi sınır hattında aylarca takım komutanlığı yaptı. Sınırdaki askerlik dönemi, Beşikçi'nin Güneydoğu Türkiye'de yaşayan insanlarla Kuzey Irak'ta yaşayan insanların akraba olduğunu ve aynı dili konuş-

tuklarını görmesini sağladı. Dolayısıyla sınır sadece iki devleti ayırmıyordu, aynı zamanda tek bir ülkeyi, yani Kürdistan'ı da bölüyordu. Bu tabii henüz bilincine çıkan bir düşünce değildi, çünkü bu düşüncenin bilince çıkması hem "zihindeki karakollar" (bu, Beşikçi'nin sık kullandığı bir metafordur) nedeniyle zaman istiyordu hem de o düşüncenin bedelini göze alabilecek bir manevi dönüşüm gerektiriyordu. Beşikçi, Hakkâri dağlarında, define aranan çok sayıda terk edilmiş ve yakılıp yıkılmış kilise de gördü. Ancak, kendi deyişiyle, "Bu kiliselerin cemaati nerede?" sorusu henüz "bilincine çarpmamıştı.":

> Bu kiliseler neden viranedir demek, bu kiliselerin cemaati neredédir demek, tarih bilinciyle, toplum bilinciyle ilgili bir sorudur. Kimler paralarını saklamış, neden saklamış... vs. Ben o zaman bu soruyu soracak bilince sahip değildim. Siyasal Fikirler Tarihi, Devlet Teorisi, Siyasal Tarih, Mukayeseli Devlet İdaresi, Kamu Özgürlükleri, Sosyoloji, İktisat, Maliye, Devletler Hukuku vs. gibi birçok ders okumuştum. Ama bu soruyu soracak bilince, tarih ve toplum bilincine sahip değildim.[51]

Özetle, Beşikçi Doğu'da yeni şeylere bakıyordu ama baktığı yeni şeyler onda henüz yeni düşünceler ve duygular yaratmıyordu; çünkü baktıklarını hâlâ Türklüğün görme, düşünme ve duygulanma şemaları içerisinden algılıyordu.

Beşikçi 1964 sonlarında Erzurum Atatürk Üniversitesi sosyoloji kürsüsünde asistan oldu ve 1965 yılında, doktora yaptığı SBF'deki hocalarını ikna etmesiyle birlikte, tezini ilk defa askerliği sırasında Bitlis'te gördüğü göçebe Alikan aşiretinin toplumsal yapısı ve değişimi üzerine yazmaya karar verdi. 1965-1966'da toplam yedi ay Alikan aşiretiyle birlikte çadırlarda yaşadı, onlarla birlikte göçerlik yaptı. 1967'de SBF'de savunduğu, sonra kitap olarak da yayımlanan doktora tezi Türk akademisi tarafın-

---

[51] İsmail Beşikçi'yle 01.09.2011 tarihli kişisel yazışma.

dan çok beğenildi, sosyal bilimlere önemli bir katkı olarak görüldü. Bunda Beşikçi'nin tezinin hemen başlarında, tipik bir Türk sosyoloğunun kendisine atfettiği ideolojiler-üstü rasyonellik iddiasıyla, "Bu incelemede Türk-Kürt gibi etnik köklü olan bir takım siyasal ve ideolojik tartışmalara hiçbir zaman yer verilmemiş, bu ayrılıklara dokunulmamıştır" demesinin ve tezin geri kalanında da buna sadık kalmasının büyük payı vardı.[52] Kitabın ikinci baskısına yaklaşık yirmi beş yıl sonra yazdığı önsözde ise, artık Türklüğü çoktan geride bırakmış bir kişi olarak, bu sözlerinin nasıl bir kaçış stratejisi olduğunu açık bir şekilde görüyordu: "Bunlar, aslında, içeriği olmayan yuvarlak sözlerdir. Yuvarlak sözler ise bir bilinmeyenin gizlenmesi, çarpıtılması, yok sayılması amacıyla söylenmiş bir çeşit yalandır. (...) Yuvarlak sözler söylemek doğru soru sormayı engelleyen çok önemli bir hastalık olarak beliriyor."[53]

Beşikçi, 1967 yılından itibaren ise Doğu Sorunu'nun etnik boyutunu görmezden gelmemeye, yani Doğu Sorunu'nu Kürt sorunu olarak görmeye başladı. Bunda, TİP'in düzenlediği Doğu Mitingleri'ni bir sosyolog olarak kalabalıkların arasında izlemesi etkili olmuştu. Mitingler sırasında aldığı notlar ve yaptığı gözlemler üzerinden yazdığı yazıları 1968 başlarında *Forum* dergisinde yayımladı. Bu yazılarda, Doğu'da kapitalizmin ve modernleşmenin gelişmemiş olmasını şeyhlerin ve ağaların direnişine bağlamaya devam etse de, devletin ırkçı politikalarını ve Kürtçenin varlığının inkâr edilmesini de eleştiriyordu:

> İstediğiniz kadar Türk-Kürt diye bir şey yoktur, bu vatan toprağı üzerinde oturan herkes Türktür deyin, belirli bir sosyolojik gerçeği

---

[52] İsmail Beşikçi, *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti)*, (Ankara: Doğan Yayınevi, 1969), s. 7.

[53] İsmail Beşikçi, *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti)*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992), s. 21-22.

> saklayamazsınız. Bu gerçek dildir (...) Burada istediğiniz kadar Kürtçe diye bir dil olmadığını, Arapça, Farsça ve Türkçenin karışımı olduğunu veya (...) Farsça ve Türkçenin bozulmuş bir şekli olduğunu iddia edin, ortadaki sosyolojik gerçeği değiştiremezsiniz. Çünkü, sosyolojik bakımdan önemli olan, konuşulan belirli bir dilin şu veya bu dillerle olan ilişkileri, tarihi evrimi değil, haberleşmeyi sağlamadaki rolü, dolayısıyla Türkçe ve Kürtçe konuşan gruplar arasında haberleşmenin mümkün olmaması ve farklı kültür grupların belirmiş olmasıdır.[54]

Beşikçi'nin bu değişimi, Atatürk Üniversitesi'ndeki solcu ve Kürt öğrenciler arasındaki popülerliğiyle de birleşince, üniversiteden tasfiye sürecini başlatacaktı. 26 Ocak 1968'de aynı kürsüde olduğu Orhan Türkdoğan tarafından üniversite yönetimine ihbar edilen Beşikçi, bölücü ve Marksist olmakla, "körpe dimağlar"ı zehirlemekle suçlanıyordu. Anti-komünizmin ve Türkçülüğün kalelerinden olan, Kürt milliyetçiliğine karşı da özel bir misyon biçilmiş Erzurum'da, Beşikçi gibi bir bilim insanının varlığına, özellikle de radikal solun yükselişe geçtiği 1968'den sonra izin verilmeyecekti. İhbardan hemen sonra dersleri elinden alındı ve rektörlüğün açtığı ve öğrencilere "İsmail Beşikçi'ye komünist diyorlar, Kürtçü diyorlar, ne dersin? (...) İsmail Beşikçi'nin Kürtler hakkındaki yazısını tasdik ediyor musun?"[55] gibi soruların sorulduğu soruşturma sonucunda 23 Temmuz 1970 tarihinde görevine son verildi.

Beşikçi 1968 yılında iki arkadaşıyla birlikte birçok Kürt ilini kapsayacak bir araştırma gezisine çıktı. Bu gezide yaptığı görüşmeler ve elde ettiği verilerle 1969'da yayımlayacağı *Doğu Anadolu'nun Düzeni* kitabını yazdı. Bu eser Doğu Anadolu'nun top-

---

[54] İsmail Beşikçi, *Doğu Mitingleri'nin Analizi (1967)*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992), s. 14-15.

[55] *İsmail Beşikçi Davası, c. 1: Danıştay Davaları-İddianame-Esas Hakkında Mütalaa*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1993), s. 71.

lumsal yapısı hakkında yazılmış ilk akademik çalışmadır ve bu anlamda, devletten özerk bir akademik bilim alanı olarak Kürdoloji'nin Türkiye'deki başlangıcı sayılabilir. Nitekim Beşikçi, kitabında solcuların Doğu'ya olan ilgisizliğini eleştirir ve "affedilmez bir kusur" olarak nitelediği bu eksikliği faşist eğitimin süregelen etkisine bağlar. Kitabın ismi dahi Doğan Avcıoğlu'nun o yıllarda solcuların el kitabına dönüşmüş *Türkiye'nin Düzeni* adlı eserine bir eleştiri içerir ve alternatif sunar.[56] Fakat *Doğu Anadolu'nun Düzeni* bir kopuş kitabı değildir. Doğu Sorunu'nun etnik boyutunu tartışsa ve devletin inkârcı, faşist ve şoven politikalarını eleştirse de, sorunun etnik boyutu kadar feodal ilişkileri, devletin işbirliği yaptığı ağa ve şeyhlerin Kürt halkı üzerindeki sultasını da vurgular. Sol hareketlerin hararetli tartışma noktalarından biri olan, devrime şeklini verecek *temel çelişki* meselesine dair ise örtük olarak şöyle değinir: "Çelişki Türk halkıyla Kürt halkı arasında değil, Türk ve Kürt emekçi halklarıyla Türk ve Kürt egemen sınıfları arasındadır."[57] Beşikçi'ye göre, Mustafa Kemal'in devrimlerini çağdaş ölçütlerle sahiplenmek ve yenilemek gerekmektedir.

Doğu Anadolu'nun Düzeni'nde savunulan fikirler, sol akademinin kabullenebileceği sınırları zorlamaya başlamıştı. Bunun ilk işaretlerinden biri, 1970 Şubatı'nda Hacettepe Nüfus Etütleri Enstitüsü ve Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin ortaklaşa düzenlediği "Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi" başlıklı konferansta geldi. Beşikçi sunacağı tebliğde, "Atatürk'ün bütün

---

[56] Beşikçi'nin "bölgeler arası ekonomik, sosyal ve kültürel dengesizliklere ve etnik farklılaşmalara değinmekten şiddetle kaçın"makla eleştirdiği Avcıoğlu, kitabının dördüncü baskısında Beşikçi'ye de referansta bulunarak bu eksikliği gidermeye çalıştı. Doğan Avcıoğlu, *Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)*, c. 2, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969), s. 715.

[57] İsmail Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo/Ekonomik ve Etnik Temeller*, (Ankara: E Yayınları, 1969), s. 13, 262.

devrimci ruh ve ileri fikirleri" bir yana, Kürt dilinin, kültürünün, edebiyatının faşist ve asimilasyonist yöntemlerle nasıl baskı altına alındığını, devletin feodalizmle nasıl işbirliği içinde olduğunu ve bütün bunları akademinin nasıl meşrulaştırdığını analiz edecekti. Fakat tebliğ metinlerini organizasyon komitesi adına önceden okuyan Prof. Dr. Mübeccel Kıray, konferansın başlayacağı sabah Beşikçi'den tebliğini sunmamasını istedi. Kıray'ın uyarısı, Beşikçi'nin aklında kaldığı kadarıyla şöyledir:

> Bildiri çok sakıncalı bulundu. Kişi olarak ben de sakıncalı buluyorum. (...) Seminer polis tarafından basılabilir, engellenebilir. (...) Çok gençsin. Mesleğinin daha ilk basamağında bir takım kazalarla karşılaşman doğru olmaz. (...) İnsanlar gençliklerinde bir darbe yerlerse, bir daha kolay kolay toparlanamıyorlar. Darbe yememeye bak. Bu konuşmaları da bir müdahale diye düşünme, doğal karşıla. (...) İlerleme sürecinde, bu tür konularla daha rahat bir şekilde ilgilenirsin.[58]

Beşikçi, çok sevip saydığı bir hocasından gelen, bir anlamda Türklük Sözleşmesi'nin dışına çıkmamasına dair olan bu uyarı karşısında metnini kısaltarak sunmaya razı oldu. Konferansta yaşadığı baskının, her ne kadar o anda can yaksa da, Beşikçi için öğretici bir sansür olduğunu düşünüyorum. Beşikçi, Türklük Sözleşmesi'nin mahiyetini sözleşmenin içinde yaşarken aldığı övgülerle değil, sözleşmeye bir şekilde aykırı davranmaya başladığı zaman gördüğü baskılarla ve maruz kaldığı cezalarla anlamaya başladı. Bazı şeyleri söylemek ve hatta düşünmek neden bu kadar tepki çekiyor ve korku yaratıyordu? Gördüğü her baskı ve maruz kaldığı her ceza, Beşikçi'yi bu soru üzerine düşünmeye zorlayacaktı.

---

[58] İsmail Beşikçi, *Kürt Toplumu Üzerine*, (Ankara: Yurt-Kitap Yayın, 1993), s. 13-15. Bu kitapta sansürlenen bildirinin tümü yayımlanmıştır.

SBF'de açılan sınavı kazanıp 1971 başlarında sosyoloji kürsüsünde doktor asistan olması, Beşikçi'nin hâlen Türk akademisinden tam olarak dışlanmadığını göstermektedir. Fakat çok geçmeden araya 12 Mart askeri muhtırası girdi ve Beşikçi 19 Haziran 1971'de tutuklandı. Beşikçi'yi tutuklanan diğer SBF hocalarından ayıran önemli bir farklılık, komünistliğe ilave olarak Kürtçülükle de yargılanması ve bu nedenle Kürt mahkûmlarla yıllarını geçireceği Diyarbakır Sıkıyönetim Cezaevi'ne konmasıydı. Diyarbakır Cezaevi'nde geçen yıllar Kürt aydınlar ve Beşikçi için bir okul işlevi görmüştür. Komünlerde kitaplar okunuyor ve tartışılıyor, eğitim veriliyor, savunmalar hazırlanıyordu. Beşikçi'nin dahil olduğu ve 1974'den sonra Rizgarî/Komal hareketine dönüşecek Ocak Komünü siyasal savunma yapılmasından yanaydı. Beşikçi sadece siyasal savunma yapılmasını değil, savunmaların Kürtçe yapılması gerektiğini de düşünüyordu. Birlikte cezaevinde yattığı arkadaşı Mehdi Zana bunu şöyle hatırlıyor: "Mahkemelerde Kürtçe konuşmamız için bizi zorluyordu. Cesurdu, cesarete yeni bir anlam katıyordu."[59] Fakat Kürt aydınların önemli bir bölümü siyasal savunma yapmasına rağmen, Kürtçe savunma yapmadı. Bu tercihi Kürtçe savunma yapmanın milliyetçilik olacağı ve enternasyonalizmle bağdaşmayacağı düşüncesiyle açıklıyorlardı. Beşikçi ise bu açıklamaların, devletin ödeteceği bedelden kaçmak için geliştirilen bilinçdışı bir kaçış stratejisi olduğunu düşünür: "Enternasyonalizm, sosyalizm, devrimcilik gibi kavramlar, bu kavramların gereklerini gerçekten yerine getirmek için değil, kendinden kaçışı, temel sorunlardan kaçışı gizleyen bir perde olarak kullanılıyor."[60]

---

[59] Bu alıntı, Ahmet Soner'in yönettiği "Sarı Hoca İsmail Beşikçi" belgeselinden alınmıştır.

[60] İsmail Beşikçi, "Hapisteki DDKO", *Bîr*, n. 5, (2006).

Siyasal savunma yapmanın, özellikle de Türklük Sözleşmesi'nin yasakladığı alanlara giren bir savunma yapmanın, büyük bedelleri vardı. Cezaevinde Beşikçi'yi ziyaret eden bir arkadaşı, eğer siyasal savunma yapmazsa Mülkiyelilerin onun için ünlü ve iyi bir avukat tutacağını söylerken aslında herkesin bu bedelin bilincinde olduğunu işaret ediyordu. Çünkü siyasal savunma yapma kararı, kişinin suçsuz olduğunu ispat etmesi çabasına girmeyip ve mahkûm olmayı daha baştan kabullenip devleti suçlaması ve yargılaması, yani *kopuş savunması* yapmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Beşikçi'nin yapılan dostane uyarılara rağmen siyasal savunma yapma kararı alması, bir anlamda Türklük Sözleşmesi'nden de kopuş kararıdır. Beşikçi yaptığı bu savunma sonrasında on üç yıl hapisle cezalandırıldı.

Beşikçi'nin Türklük Sözleşmesi'nin dışına çıktığını, sadece devletin verdiği cezadan değil, Türk arkadaşlarının ve hocalarının kendisine yönelik tavırlarından da anlıyoruz. Üç yıl cezaevinde yattıktan sonra 1974 affıyla birlikte serbest bırakılan Beşikçi asistanlık görevine geri dönmek için tekrar SBF'ye başvurur. Fakat Beşikçi, 12 Mart döneminde tutuklanan diğer SBF hocalarının aksine, mahkûmiyeti kesinleştiği için göreve iade edilmez, tekrar sınava girmesi gerektiği söylenir. Bunun üzerine Beşikçi daha önce onu SBF'ye alan aynı sosyoloji jürisi önünde sınava girer, fakat bu defa başarısız bulunur. Türkiye'nin parlak genç akademisyenlerinden olarak görülen ve kitapları –Doğu'yla ilgili akademik çalışma sayısının da çok sınırlı olduğu hatırlanırsa– sosyal bilimlerle ilgilenen neredeyse herkes tarafından okunan birinin sınavda başarısız bulunması, gayriresmi bir tasfiye yöntemi olarak yorumlanmalıdır diye düşünüyorum. Nitekim Beşikçi'nin 1974 sonrasında SBF hocalarından ve genel olarak Türk sosyal bilimler dünyasından çok olumsuz tepkiler aldığını biliyoruz. Beşikçi kişisel etkileşimlerde, Kürt sorunu diye bir sorun olmadığı, bunun emperyalizmin bir oyunu olduğu, sorun

olsa bile bunu gündeme getirmenin henüz erken olduğu, kendisinin bir türlü "akıllanmadığı" gibi tepkiler almıştır.[61] Sol akımların hâkim olduğu SBF'de Beşikçi'nin radikalliğinin diğer hocaların radikalliğine ve sosyalistliğine gölge düşürdüğü, bunun konfor bozucu bir etki yarattığı da düşünülebilir. Her halükârda SBF'deki tasfiye, tasfiye gibi görünmeyen, bilimsel görünen yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. Beşikçi'nin anlatımları dışında bunun bir kaydı da yoktur; çünkü –tahmin edileceği üzere– bu gayriresmi tasfiye, tasfiye edenlere utanç verebilecek bazı sahne arkası dinamikleri içeriyor olabilir. Türkçülüğün hâkim olduğu Erzurum Atatürk Üniversitesi'ndeki tasfiye ise, tasfiye edenlerin gurur duyması nedeniyle açıkça, resmi yollar ve ihbarlar aracılığıyla gerçekleştirilmişti. Fakat iki üniversite de, Atatürk Üniversitesi'nin tahammül sınırlarının daha dar SBF'nin ise daha geniş olması farkı bir yana, Beşikçi'nin Türklük Sözleşmesi'nin dışına çıktığı, bu nedenle tasfiye edilmesi gerektiği konusunda hemfikirdiler.

Kürt aydınların 1969'da başlayan ve Diyarbakır Cezaevi'nde devam eden ayrı örgütlenme ve radikalleşme süreci 1974 affından sonra daha da yoğunlaştı. Beşikçi'nin dahil olduğu Rizgarî/Komal çevresi, yayımladığı kitaplarla Türk devletinin sömürgeci olduğunu ve kuruluşunun soykırımlarla (1915 ve Dersim'le ilişkili olarak) şekillendiğini savunan yeni bir tarihyazımı geliştiriyordu. Beşikçi de artık 1963'te askerlik yaparken görmüş olduğu, sınırın iki farklı tarafında kalmış Kürt akrabaların Kürdistan'ın uluslararası sömürge olması nedeniyle bölünmüş olduklarını ve yıkık kiliselerin Gayrimüslimlere yapılan etnik temizliklerle ilgili olduğunu düşünüyordu. Görme biçimleri bütü-

---

[61] Bu konuda şu söyleşiye bakılabilir: Baskın Oran, "İsmail Beşikçi ve Mülkiye: Fevkalade Özel bir Mülkiyeliyle Söyleşi", der. Barış Ünlü ve Ozan Değer, *İsmail Beşikçi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 301-313.

nüyle dönüşmüştü. Beşikçi'nin 1970'lerin ikinci yarısında Bilim Yöntemi serisi adı altında yayımladığı dört kitap bu yeni görme biçimlerinin ürünüdürler. Serinin ilk kitabı resmi ideoloji ile Türk sosyal bilimleri arasındaki ilişki üzerinedir. Beşikçi'ye göre resmi ideoloji, olgulara dayanması gereken bilimsel düşüncenin gelişmesini çeşitli kurumlar aracılığıyla engellemekte, akademik düşünceyi sınırlandırmakta ve şekillendirmektedir. Beşikçi, bu kitapta geliştirmeye çalıştığım Türklük tanımına benzer bir biçimde, "bilinç içeriği" Türk olan araştırmacı ile araştırma nesnesi olan Kürt arasında bir zıtlık olduğunu, bu nedenle Türk araştırmacının Kürtleri olgusal ve bilimsel bir tarzda inceleyemediğini düşünmektedir.[62] Serinin geri kalan üç kitabında 1934 İskân Kanunu'nu, Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi'ni ve CHF'nin 1927 Tüzüğü'nü ilk önce olgusal boyutuyla, herkesin ulaşımına açık yasa/tüzük metinleri, meclis görüşmeleri, o dönemlerde yazılmış metinler aracılığıyla inceler; sonra da Türk aydınların ve sosyalistlerin bu olgular incelendiğinde açıkça görülen ırkçı/sömürgeci uygulamaları görmezden gelmelerini, gördüklerinde ise resmi ideoloji gözlüğüyle görmelerini eleştirir.[63] Beşikçi'ye göre Türk sosyalist aydınları Kürt sorununa resmi ideolojinin etkisi altında bakarlar, Marx'tan Lenin'den yapılan alıntılarla Kürt sorununun çevresinden dolaşırlar, sömürge Kürdistan tezini tartışmamak için yok sayarlar, Kürt sorununda asker-sivil bürokrasi ve burjuvaziyle ittifak halindedirler.

---

[62] İsmail Beşikçi, *Bilim Yöntemi*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991 [1976]), s. 18-19.

[63] İsmail Beşikçi, *Kürtlerin Mecburi İskânı: Bilim Yöntemi, Türkiye'deki Uygulama 1*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın 1991 [1977]); İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu: Bilim Yöntemi Türkiye'deki Uygulama 2*, (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991 [1978]); İsmail Beşikçi, *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu: Bilim Yöntemi, Türkiye'deki Uygulama 3*, (Ankara: Yurt-Kitap Yayın, 1991 [1979]). Bu kitapların hepsi 1970'lerde Komal Yayınları tarafından yayımlanmıştı.

Beşikçi, Türk sosyalistlerine yönelik eleştirilerini 1970'lerde yazdığı mektuplarda da sürdürmüştür. Örneğin Behice Boran'a 1979 yılında yazdığı bir mektupta, Türk solunun sömürge Kürdistan tezine karşı çıkışını şöyle değerlendiriyor:

> Türk solu, Kürt solu tarafından geliştirilen sömürge tezine öfkeyle karşı çıkmaktadır. 'Kendisi sömürge ya da yarı sömürge olan bir ulusun sömürgesi olmaz' diye. Türkiye Komünist Partisi'nden Türkiye İşçi Köylü Partisi'ne (Aydınlık), Türkiye İşçi Partisi'nden Türkiye Emekçi Partisi'ne kadar solda yer aldıklarını söyleyen bütün partiler, bütün gruplar, sömürge tezine aynı terminoloji ile, aynı kavramlarla karşı çıkıyor. Böylesine önemli bir konuda, bütün partilerin, bütün grupların yan yana gelmesi, aynı biçimde düşünmeleri bir tesadüf olarak yorumlanamaz. Türkiye Komünist Partisi ile Aydınlık'ın aynı şeyi, tıpatıp aynı şeyi düşünmeleri kati surette tesadüf değildir. Bu, Kürt ulus sorunu konusunda, Türk solunun mümkün olduğu kadar resmi ideolojinin çerçevesi içinde kalma çabasıdır. Türk sol partileri anti-Kürt tavırlarını sürdürerek komünistlik yapmaktadırlar. Bu tutum ise, Türk burjuvazisini, ırkçı ve sömürgeci devleti fazla rahatsız etmemektedir. Zaten bu, Türk burjuvazisi ile Türk solu arasında yazısız bir anlaşmadır.[64]

Aynı yıl Mümtaz Soysal'a yazdığı bir mektupta ise, Türk sosyalistlerinin dünyanın çeşitli yerlerindeki ulusal kurtuluş hareketlerine olan ilgilerini ve Kürt sorununa olan ilgisizliklerini şöyle yorumluyor:

> Türkiye'de demokrat olmanın temel koşulu Kürt ulus sorununa karşı takınılan tavırdır. (...) Bugün Türkiye'de keskin komünist sözler etmenin, Vietnam'dan, Kamboçya'dan söz etmenin, Angola'ya Namibya'ya, Sandinista'ya selam göndermenin, hiçbir faturası, hiçbir bedeli yoktur. Uluslararası sömürge Kürdistan'ın, ezilen Kürt ulusunun yanında yer almak ise, bir fatura ödemeyi, bir

---

[64] "Behice Boran'a yazılmış 31.08.1979 tarihli mektup" (İsmail Beşikçi Özel Arşivi).

bedel ödemeyi gerektirir. Demokrat kişi bu bedeli ödemek zorundadır.[65]

Beşikçi bu bedeli 1979'dan 1999'a kadar geçen yirmi yıllık sürenin on dört yılını cezaevlerinde geçirerek ödedi. Her tahliyesinden sonra yeni kitaplar yazdı ve yeniden yargılanıp tutuklandı. Hapishanede yazdığı kitaplardan ve Türk devletini, akademisini, yargısını eleştirdiği ve Kürdistan'ın sömürge durumunu anlattığı siyasal savunmalarından ötürü de yargılandı, mahkûm edildi. Geçirdiği tedrici değişime paralel olarak, değişimin her aşamasında artan bir baskıyla cezalandırıldı: İşten atıldı, işe alınmadı, hocaları ve arkadaşları tarafından dışlandı, otuzdan fazla kitabı yasaklandı, toplamda on yedi yıldan fazla hapis yattı. Cezalandırılmasının temel sebebi, Türklük Sözleşmesi'ne uymaması, onun alt-bileşenleri bilgisizlik sözleşmesinin yasakladığı konularda bilgi ve düşünce üretmesi ve duygusuzluk sözleşmesinin yasakladığı duyguları hissetmesiydi. Ayrıca yazdığı metinlerle ve savunmalarla, adını öyle koymasa da, Türklük Sözleşmesi'nin içeriğini ifşa ediyordu. Başka bir deyişle, suyun içinden suyun dışına çıkmakla yetinmemiş, çıktıktan sonra suyun içini de görmeye, göstermeye ve analiz etmeye başlamıştı. Devlet ve Türk hâkimiyetindeki kurumlar, Beşikçi'yi cezalandırarak, buna başka birinin cüret edememesini garanti etmek istiyorlardı. Fakat Beşikçi'nin Türklük Sözleşmesi'nin dışına çıkma anlamındaki istisnailiği, sadece cezalandırılma korkusuyla anlaşılamaz. Cezalandırılmaktan korkmayan sayısız Türk sosyalisti öldürülmüş, işten atılmış, sürgüne gitmiş, onlarca yıl hapis yatmıştır. Ceza korkusundan daha önemli bir faktör, kişinin kendi düşünce ve duygularını belirleyen Türklüğün ve Türklük *habitus*unun,

---

[65] "Mümtaz Soysal'a yazılmış 29.08.1979 tarihli mektup", *Kürdistan Üzerinde Örgütlü Devlet Terörü ve İsmail Beşikçi (Biyografi-Savunmalar-Mektuplar)*, (İzmir: Komal Yayınevi, 1980), s. 106.

yani içinde yaşadığı suyun farkına varamamasıdır. Beşikçi bu anlamda dönüşümünü şöyle değerlendiriyor:

> Düşünce üretiyorsunuz. Ama bunun karşısında devlet tüm kurumlarıyla, baskı mekanizmalarıyla yer alıyor. İşte siz bunun bilincine varıyorsunuz. Böyle bir engellemenin bilincine varıyorsunuz. Bu engellemenin bilincine vardığınız andan itibaren bunu aşmaya çalışıyorsunuz. Bunu aşabiliyorsanız kendinizi özgürleştirmiş oluyorsunuz. O andan itibaren zihniniz özgürleşmiş oluyor. Artık devletin uyguladığı baskı çok önemli olmuyor. Düşünce üretimini sürdürmeye devam ediyorsunuz. Çünkü o baskı mekanizmasını aşmışsınız. Ama bunu aşabilmek için onun bilincine varmak gerekiyor, onu vurgulamaya çalışıyorum.[66]

Beşikçi'nin 1960'lar ve 1970'lerdeki bireysel dönüşümü, radikalliği ve tekliğiyle gerçek bir istisnaydı; fakat elbette bir boşluk içinde oluşmadı. Beşikçi, değişen ve dönüşen Kürtler ve Kürdistan'la birlikte değişti ve dönüştü. 1979 yılında mahkemeye verdiği bir temyiz dilekçesinde bu genel dönüşümü şöyle anlatıyordu:

> (...) gerek üniversitenin, profesörlerin tavrında, gerek "bağımsız yargı" denen mahkemelerin tavrında değişen hiçbir şey yoktur. Değişen Kürdistan'dır. Kürdistan eski Kürdistan değildir. Hızla değişmektedir. Ve Kürt devrimcileri, demokratları ve yurtsever unsurları bu değişimin çeşitli yönlerini kavramaya, anlamaya ve anlatmaya çalışmaktadırlar. Bütün baskılara, zulümlere ve zindanlara rağmen son 5-6 yıl içerisinde, Kürdistan, Kürtler ve Kürtçe hakkında yayınların hızla artış göstermesi bu değişimin en önemli kanıtıdır.[67]

Beşikçi'nin bahsettiği değişimin içinde doğan Kürt hareketi, 1980'lerde kendine ait ve çok boyutlu bir güçle ortaya çıkarak,

---

66 İsmail Beşikçi, *Kirletilen Kavramlar: Bilim, Eşitlik, Adalet*, (Ankara: Yurt-Kitap Yayın, 1994), s. 160.

67 *Kürdistan Üzerinde Örgütlü Devlet Terörü ve İsmail Beşikçi*, s. 60-61.

Kürtlerin düşüncelerini görünür ve duyulur kıldı. Bu, Türklerin görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme imtiyazlarının ve güçlerinin ellerinden alınması anlamına geliyordu. Diğer bir deyişle, Türkler daha önce görmedikleri, duymadıkları, bilmedikleri, ilgilenmedikleri konulardan artık kaçamaz olmuşlardı. 1990'ların başlarında devletin ve anaakım siyasetin dahi Kürt sorununu kabullenmesi ve tanıması, bu Kürt güçlenişiyle ilgiliydi. Bu süreçten bireysel düzeyde ilk etkilenen Türkler, doğal olarak sol aydınlar arasından çıktı. Daha önce büyük ölçüde sessiz ve ilgisiz kalabildikleri bir konu hakkında, seslerini çıkarmak ve ilgilenmek ihtiyacını hissetmeye başladılar.

Sol aydınların Kürt sorununda toplu bir biçimde pozisyon aldığı veya almak zorunda kaldığı ilk örneklerden biri, 1991'de doksan beş aydın tarafından "Milliyetçiliğin 'doğrusu' yoktur." başlığıyla yayımlanan bildiridir. Bildiride esas olarak Türk devletinin Kürtler üzerindeki baskısı ve Kürt sorununu inkârı eleştiriliyordu. Fakat aynı zamanda, bildirinin adının da işaret ettiği gibi, Kürt milliyetçiliği de eleştiriliyor; ezen ulus milliyetçiliği ve ezilen ulus milliyetçiliği arasındaki ayrımın kötü ve iyi milliyetçilik ayrımı anlamına gelmediği, bütün milliyetçiliklerin yanlış olduğu, buradan yola çıkarak da, Kürdistan'ın bağımsızlığı fikrinin "ileri" bir tavır olmadığı, "her millete bir milli devlet" anlayışının "çıkar yol" olmadığı söyleniyordu. Olması gereken ve "önemli olan", "Türkiyelilik" ortak kimliği altında, bir arada yaşamanın barışçıl, dayanışmacı ve demokratik yollarını bulmaktı.[68]

Bence konumuz açısından ilginç olan, bildirideki düşüncelerin doğru ya da yanlış olması değil,[69] o düşüncelerin Türklükten

---

[68] "Milliyetçiliğin 'Doğrusu' yoktur", *Cumhuriyet*, 08.08.1991.

[69] Bildiriyle ilgili o dönemde yazılmış ve imzacıları liberal olmakla eleştiren bir yazı için bkz. Sungur Savran, "Liberalizmin Doğrusu Yoktur", *Cumhuriyet*, 23.08.1991.

bağımsızmış gibi sunulmasıdır. Düşüncelerin, duyguların, tavır alışların Türklük Sözleşmesi'yle ve Türklükle şekillenmiş olabileceğini düşünememek aydınlar arasında yaygın bir Türklük hâli olarak beliriyor. Özellikle evrenselci aydınlara özgü olan bu yanılgı, kişinin kendisini enternasyonalist, bilimsel, hümanist, rasyonel veya soğukkanlı görmesini sağladığı gibi, karşısındakini de milliyetçi ve duygusal görmesine yol açabiliyor. Kendini Türk olarak görmeyen, dolayısıyla da düşüncelerinin ve duygularının Türklükle ve Türklük Sözleşmesi'nin sınırlarıyla şekillenmiş olabileceğini düşünemeyen kişi, karşıdakinin Kürtlüğünü hemen görüyor, onun düşüncelerinin ve duygularının Kürtlüğüyle oluştuğunu düşünüyor, ona bundan kurtulması tavsiyesinde bulunuyor. Karşıdakinin Kürt olduğu için böyle düşündüğü doğrudur, nitekim karşıdaki açıkça Kürt olarak konuşmaktadır; bence sorun, bu taraftakinin de Türk olduğu için öyle düşünüyor olabileceğini hesaba katmamaktır.

Ne var ki, bu tarz varsayımlar ve düşünceler artık sorgulanmaya başlanmıştır, nitekim Türklük krizini yaratan da kısmen bu sorgulamadır. 1992'de yayımlan *Kürt Sorunu: Aydınlarımız Ne Düşünüyor* başlıklı kitap bu açıdan ilginç bir örnek teşkil ediyor. Bu kitapta solcu, milliyetçi ve İslamcı otuz aydına Kürt sorununun nereden kaynakladığı, çözümünün nasıl olacağı gibi genel soruların yanında, Kürdistan'ın sömürge olup olmadığı, Türk aydınının Kürt sorunu hakkında neden uzun süre sessiz kaldığı gibi sorular da sorulmuş. Cevaplar elbette kişinin siyasal geçmişine ve ideolojik aidiyetine göre değişiklik göstermektedir. Kürdistan'ın sömürge olduğunu söyleyenlerden PKK'nin terörist bir örgüt olduğunu, hiçbir devletin terörizmle masaya oturmayacağını söyleyenlere kadar geniş bir yelpaze mevcut. Fakat cevaplayanın solcu ve sağcı olmasından bağımsız olarak, cevapların önemli bir bölümü Kürt sorunu ve Türklük hakkında o güne kadar ciddi bir şekilde düşünülmediğini göstermektedir. Türki-

ye'nin en iyi eğitimli solcu aydınları bile, Kürtlerin general[70] veya Başbakan dahi olabildiği, Türk aydınlarının sadece Kürt sorununda değil her sorunda sessiz kaldığı veya Kürtlerin kayda değer bir kültürü olmadığı için Kürt kültürünün baskı altında olduğu fikrinin yanlış olduğu gibi düşünceleri dile getirebilmiştir.[71] Görme, düşünme ve duygulanma biçimlerinin Türklükle şekillenmiş olduğunun farkına varamamak, eğitimli insanla eğitimsiz insan arasındaki ya da solcu aydınla sağcı aydın arasındaki farkın kapanması gibi sonuçlar doğurabilmektedir.

Türkiye'de sağcı ve solcu aydınların zaman zaman ortaklaştıkları bir düşünce, 1980'lerden önce kişinin etnik kimliğinin önemsiz olduğu, kimsenin diğerinin etnik kimliğini bilmediği ve sormadığı iddiasıdır. 1960'larda ve özellikle 1970'lerde Kürt sorununun tartışılmaya başlandığı, bağımsız Kürt örgütlerinin kendilerine ait tarihyazımlarıyla ortaya çıktığı düşünüldüğünde, bu iddianın Türklüğün görme/görmeme ve bilme/bilmeme biçimleriyle ilgili olabileceği akla geliyor. Örneğin, sosyalist Ömer Laçiner 2006 yılında yayımlanan bir söyleşisinde şöyle diyor: "1960'lı, '70'li yıllarda, insanların etnisitesini filan sormazdık. Samimi arkadaşlarımızın, Kürt olduklarını üç-dört sene sonra

---

[70] Örneğin ulusal sola yakın Attilâ İlhan şöyle diyor: "Cumhuriyette aslında gayrimüslim unsura katı davranılmıştır. Ama Kürtler için böyle bir ayrım yapılmamıştır. Kürtlerin içinden generaller de çıkmıştır." Metin Sever, *Kürt Sorunu: Aydınlarımız Ne Düşünüyor*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1992), s. 143.

[71] Örneğin liberal sola yakın Mete Tunçay şöyle diyor: "Ayrıca Kürt önderlerinin düşündükleri ve söyledikleri arasında bana kabul edilmesi zor bazı şeyler görünüyor. Türkiye'de başbakanlık, bakanlık yapan birçok Kürt var. Bu insanların Kürt ayrımlanmasından şikâyet etmeleri çok haklı değil, tabii ayrımlanan bir Kürt kitlesi var, fakat şikâyet edenler onlar değil. Yani, Kürtleri gayrimüslim azınlıklar gibi baskı altında yaşamış saymak bana çok haklı görünmüyor; çünkü bizim geleneklerimiz içerisinde hiçbir aile kızını isteyen insanın Kürt kanı taşımasını bir itiraz sebebi olarak görmemiştir. (...) Ben Kürt kültür ürünlerinin bastırıldığını düşünmüyorum. Böyle yağmalanan bir kültür hazinesi olduğunu da düşünmüyorum." *a.g.e.*, s. 277, 280.

öğrenirdik. Çünkü etnik köken bizim için önemsizdi. Milliyetlerden değil, ortak, evrensel, insani değer ve fikirlerden söz edilirdi. Şu anki hava başka."[72] Türk milliyetçiliğinden gelen Mümtaz'er Türköne ise, İslamcı Cemal Uşşak'la yaptığı bir söyleşide, Uşşak'ın İslamcıların ve dindarların uzun yıllar Kürt sorununu ve Kürtlerin ezilmişliğini görmediğine yönelik tespitlerini "anakronizm" olarak yorumluyor: "28 yıldır devam eden bir terör olayı var. 40-50 bin insan öldü. Ve toplum bu terör olayları ve silah sesleri arasında Kürtlerin farklı bir dili olduğunu, farklı bir kimliğini olduğunu anladı, öğrendi. Ve onların talepleri olduğunu gördü. 28 yıl öncesine gidildiği zaman, 70'li, 60'lı yıllara gidildiği zaman dindarlara haksızlık yapmıyor musunuz?" Uşşak'ın "PKK yokken de Kürtler vardı." demesi üzerine ise, "Ama bizim haberimiz yoktu." diye cevap veriyor.[73]

Buradaki amacım, solcu Laçiner ile sağcı Türköne arasındaki, Kürt sorununa yaklaşım bağlamındaki devasa farkları silikleştirmek ya da bu iki aydının bazı cümlelerini cımbızlayarak onları öne çıkarmak değil. Vurgulamaya çalıştığım, çok farklı siyasal geleneklerden gelen iki aydının da 1980'lerden önceki görmeme ve bilmeme durumlarını kendi Türklüklerinin görmeme ve bilmeme hâlleriyle ilgili olabileceğini düşünmemeleri. Aynı şekilde çevrelerindeki Kürtlerin, Türklük Sözleşmesi uyarınca, Kürtlüklerini gizlemiş ya da öne çıkarmamak istemiş olabileceklerini de göz önüne almıyor gibiler. Türklüğün ve Kürtlüğün toplumsal ve tarihsel olarak oluşan görme/görmeme, bilme/bilmeme, kendini gizleme/gizlememe biçimleri üzerine düşünmedikleri ölçüde, Türklükle gölgelenmiş analizlerinin doğruluğuna ve bilimselliğine olan inançları da sarsılmıyor. Böylece, ABD'deki renk-

---

[72] Ömer Laçiner, "Kimlikçilik Gericiliktir", haz. İrfan Aktan, *Zehir ve Panzehir, Kürt Sorunu: Faşizmin Şartı Kaç?*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2006), s. 221.

[73] Türköne, *a.g.e.*, s. 14-15. Söyleşi 2012 yılında yapılmış. 28 yıl ibaresi PKK'nin ilk silahlı saldırısını gerçekleştirdiği 1984 yılına işaret ediyor.

körlüğü söylemi gibi, etnik-körlük denebilecek bir söylem geliştiriyorlar ve bu söylem, karşıdakinin Kürtlüğünü görmemekten ziyade kendi Türklüklerini görmemeye yarıyor. Türklük üzerine düşün(e)memek, 1960'lar ve 1970'ler hakkındaki analizleri gölgelediği gibi, 2000'ler hakkındaki analizleri de gölgelemektedir. Örneğin Laçiner ve Türköne, farklı amaçlar ve teorik araçlarla da olsa, Kürt hareketini "Kürt MHP'si", "Kürt CHP'si" ya da "Kürt Kemalizmi" gibi benzetmelerle ya da "kimlikçilik"le (Laçiner) ve "ırkçılık"la (Türköne) eleştirmekte benzeşmektedirler.[74] Bu perspektif, çözüm sürecindeki asıl ilerici tarafın AKP ve AKP'nin temsil ettiği yeni Türk ve Kürt burjuvazisi olduğu görüşünü de içinde barındırıyor gibidir.[75]

Laçiner ve Türköne gibi Türk aydınları, iddia ettiğim gibi Türklük şemaları içinden görüyor ve düşünüyor olsalar bile, çözüm sürecini desteklediler, hitap ettikleri farklı kesimlerin çözüm sürecine destek vermesi için çalıştılar, bu anlamda Türklük

---

[74] Bkz. Aktan, *a.g.e.*, s. 223; Türköne, *a.g.e.*, s. 45. Türkiye sosyalistlerinin Kürt hareketinin sol ideolojisini ve tabanının sol eğilimlerini görmemesini, görse bile bundan bir anlamda rahatsızlık duymasını eleştiren bir yazı için bkz. İrfan Aktan, "Makul ve Makbul Kürtler", *Birikim*, n. 260, (Aralık, 2010), s. 45-53. Marksist ve liberal Türk entelektüellerin bilgili ve haklı olduklarına dair içselleştirmiş oldukları özgüvenin bir eleştirisi için bkz. Deniz Yonucu, "Sömürgeci Devletin Aydını ve Muhalif Olmak", *Birikim*, 17.09.2015, (http://www.birikimdergisi.com/ guncel-yazilar/1255/somurgeci-devletin-aydini-ve-muhalifi-olmak#. WZ7U-IOl-LfIU erişim tarihi: 24.08.2017).

[75] Örneğin Ömer Laçiner, bir söyleşisinde şöyle diyor: "AK Parti sadece Türk orta sınıfın değil, Kürt orta sınıfın da en önemli temsilcisi. (...) AK Parti'nin 'taşıyıcıları' daha çok iktisadi modernleşmenin yarattığı bir mülk ve sermaye sahibi kesim. BDP'nin taşıyıcıları siyasi ve kültürel modernleşmeyi temsil ediyorlar ve bu açıdan konuşursak vaktiyle CHP'nin temsil eder sayıldığı bir eğilimle örtüşüyorlar. Onların PKK ile ilişkisi de CHP-Ordu ilişkisi gibi. Dolayısıyla Kürt sorununu hariç tutarsak BDP tabanının siyasal tercihi CHP'dir diyebiliriz." Bkz. "Sola Düşen Süreci Desteklemek", *Yenişafak*, 22.04.2013, (http://www.yenisafak.com/ roportaj-haber/sola-dusen-sureci-desteklemek-22.04.2013-512985 erişim tarihi: 12. 08.2017).

mefhumunu dolaylı olarak da olsa tartışmaya açtılar. Fakat çok sayıda Türk aydını da çözüm sürecine karşı çıktı, sorgulanmaya başlanan Türklük hâkimiyetini ve mefhumunu en azından düşünsel düzeyde yeniden tesis etmeye, bunu yaparak da hitap ettikleri kesimlerin Türklük krizini hafifletmeye çalıştı. Bu ikinci grup içerisinde, modern Türkiye tarihine dair yeni bilgi patlamasına karşı eski bilgilerin doğruluğunu vurgulayan tarihçiler önemli bir rol oynadılar.

Çok okunan ve çok izlenen tarihçiler olan İlber Ortaylı ve Murat Bardakçı'nın, Türklüğün görme, duyma, bilgilenme, duygulanma biçimlerinin korunması ve sürdürülmesi çerçevesinde gördükleri işlev bu bağlamda incelenebilir. Ortaylı ve Bardakçı'nın, hayati bir ihtiyaca cevap verdiklerini ve bu ihtiyaca cevap verdikleri ölçüde de popülerleştiklerini düşünüyorum. Bu iki isim tarihçilikten gelen otoritelerini sürekli kullanarak, dahası bu otoriteyi özellikle vurgulayarak, televizyon programlarında, gazete yazılarında, popüler kitaplarında yeni bilgilerin ve yeni düşüncelerin "saçma", "aptalca", "cahilce" vb. olduğunu, dolayısıyla yeni bilgilerin ve düşüncelerin ciddiye alınmaması gerektiğini söylediler. Onları izleyenler ve okuyanlar, bildikleri şeylerin yanlış olmadığını, tam aksine doğru olduğunu; yanlış olduğunu söyleyenlerin haksız ve bilgisiz olduğunu duyarak rahatladılar. Örneğin, tarihçilik otoritesine akademisyenliğin otoritesini de ekleyen Ortaylı'nın, Türk kimliğinin yerine Türkiyelilik kimliğinin veya Türk isminin yerine Türkiyelilik isminin geçirilemeyeceğini, bunun tarihsel açıdan yanlış ve politik açıdan zararlı (tabii daha güçlü ve alaycı terimlerle) olduğunu ısrarla söylemesinin sadece kendisi bile Türklük krizini teskin ve telafi edici bir fayda sağladı.[76]

---

76 Örneğin bkz. İlber Ortaylı, "Türkiyelilik", *Milliyet Pazar*, 05.04.2015, (http: //www.milliyet.com.tr/turkiyelilik/ilber-ortayli/pazar/yazardetay/05.04.2015/

Murat Bardakçı, Ortaylı'nın yaptıklarını yaparak ama onun ötesine de geçerek, Türkiye tarihinde soykırım gibi utanılacak bir şey olmadığı dolayısıyla korkulacak bir şey de olmadığı iddiasıyla, yeni bilgiler furyasına ilk defa kendisinin yayımladığı çok sayıda belgeyle katkı sundu. Fakat yayımladığı belgeler eğer okuyucuda utanılacak bir şeyler yapılmış olabileceğine dair bir kuşku yaratma potansiyeline sahipse, Bardakçı o noktada devreye girer ve yeni bilginin yeni bir duyguya yol açmamasını garanti etmeye çalışır. Bu bağlamda çarpıcı bir örnek, Halide Edip (Adıvar) Hanım'ın Maliye Bakanı Cavid Bey'e 1917'de yazdığı mektuptur. Halide Edip, Beyrut'tan gönderdiği mektubunun bir yerinde, Suriye ve Lübnan'a sürülmüş Ermeniler hakkında şunları söyler: "Çöllerde ot yiyerek karınları şiştikten sonra kimi anasını, kimi babasını, birçokları da çocuklarını kaybettikten sonra buraya düşmüşler. (...) Oğlunu yanında öldürürlerken birdenbire dilini kaybeden bir bedbaht, öteki oğlunu ve ailesini nereye attıklarını bilemiyor. (...) İşte yeni kabine bu emsalsiz zulüm ve

---

2039097/default.htm erişim tarihi: 09.08.2017). Ortaylı, Türkiye'nin, "Türklerin ülkesi anlamında dünyayı çok iyi tanıyan İtalya'nın orta çağlarda koyduğu bir isim" olduğunu söylüyor. Genel ve çok bilinen bir bilgiyi aktaran bu cümlenin asıl işlevi, "dünyayı çok iyi tanıyan İtalya" vurgusundadır. Çok iyi tanımak, çok iyi bilmek ve çok iyi tarihçi olmak gibi ibarelerle güçlendirilen güçsüz düşünceler, gerçekte var olan güçsüzlüğü gizleme ve bastırma gibi bir işleve sahip oluyorlar. Bu bağlamda Ortaylı'nın *Sözcü*'yle yaptığı söyleşiye de bakılabilir: "Türkiyeli diye bir şey yoktur, Türk Türk'tür", *Sözcü*, 20.04.2015, (http://www.sozcu.com.tr/2015/gundem/turkiyeli-diye-bir-sey-olmaz-turk-turktur-808575/ erişim tarihi: 09.08.2017) Türkiye'nin önemli mimarlık tarihçilerinden Doğan Kuban da, Türklükle ilgili olan yazılarında benzer stratejiler kullanmış, Türklüğü tartışmaya açan insanları cahil olmakla, tarih bilmemekle eleştirmiştir. Örneğin bkz. "Ben Neden Türk'üm", *Cumhuriyet Bilim Teknik*, n. 1389, 01.11.2013; "Bir Toplumsal Varlık ve Kimlik Sorunu: Türk Olmak", *Cumhuriyet Bilim Teknik*, n. 1446, 05.12. 2014. Burada eleştirdiğim şey, bu tarihçilerin tarihçilikleri değil, Türklük üzerine olan öznel düşüncelerinin nesnel tarih bilgisiyle ve tarihçilikle ilgili olduğunu düşünmeleri ve bunu böyle yansıtmalarıdır.

cinayetin hiç olmazsa netâyicini tahfif [sonuçlarını hafifletmek] edemez mi?"

Burada okuyucu, Halide Edip gibi yüksek bir otoriteye sahip edebiyatçının, bizzat gözlemlediği acıları ve zulümleri bir Osmanlı bakanına aktardığı cümlelerle karşı karşıyadır. Dolayısıyla bu yeni bilgi karşısında, eski bilgisinden şüphelenme ve Ermenilerle duygudaşlık kurabileceği yeni duygular yaşama riski altındadır. Bardakçı bunun olmaması için, tarihçi otoritesini kötüye kullanarak devreye girer; yayımladığı mektubun önüne eklediği şahsi yorumunda, Halide Edip'in bu sözlerinin ciddiye alınmaması gerektiğini ima eder ve kendisinden beklenen Türklük performansını sergileyerek duygu denetimine girişir: "Halide Edip'in mektubundaki abartılı ifadeleri, sanatçı kişiliğine ve romancılığına vermek gerekir."[77] Bardakçı, Halide Edip'in aksine, Ermenilere başına gelenleri telafi etmekle değil, Türklük Sözleşmesi'ni delmediğini göstermekle ve Türklük krizini telafi etmekle ilgilidir.

Bardakçı, popüler gazete yazılarında ise Müslümanlık ve Türklük sözleşmelerinin şartlarını hatırlatmakta, bu sözleşmeler sayesinde güvenlik ve imtiyaz elde edenleri uyarmaktadır. Örneğin, anadilde eğitim ve kültürel haklar talep etmeye başlayan Türkiye Çerkeslerini –kendi atalarının da en az yarısının Kafkas göçmeni olduğunu belirterek– nankörlükle suçlar; bir anlamda tehdit eder. Sözleşme mantığını iyi özetlediğini düşündüğüm bu yazıdan uzunca bir alıntı yapmak istiyorum:

> "Hak", "özgürlük" (...) gibi kavramları kullanıp bildiri yayınlayanlara hatırlatayım: Bugün Türkiye'de yaşayan Çerkesler'in cedleri, Türkiye'ye "Değişik yerler görelim" yahut "Gidip yeni dünyada şansımızı deneyelim" hevesiyle değil, Kafkasya'da özellikle

---

[77] Murat Bardakçı, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrûkesi*, (İstanbul: Everest Yayınları, 2009), s. 149-151.

> 19. yüzyılın ortalarında yoğunlaşan, son derece kanlı Rus operasyonları yüzünden gelmişlerdir. Göçün sebebi, sadece ve sadece Rus kılıcından kaçmak, canlarını kurtarabilmektir. Sultan Abdülaziz döneminin sıkıntılar içindeki Türkiye'si yüzbinlerce Çerkes göçmene kucak açmış, yer, iş ve aş sağlamış hattâ devlette önemli görevler bile vermiştir. Kafkasya derneklerinin yaptığı hemen her yayında bugün "İz bırakan Çerkesler" şeklinde bir bölüm vardır ve Türkiye'de önemli yerlere gelmiş Kafkasyalılar'dan iftiharla bahsedilir. Listelere baktığınızda siyasetçisinden sanatçısına, işadamından âlimine kadar pekçok isim görürsünüz. Hattâ, içlerinde cumhurbaşkanı ve başbakan olan Çerkesler de yer alır ve bütün bu isimlere ve gelinen makamlara rağmen "kimliğimiz eziliyor" yahut "haklarımız elimizden gitti" gibisinden sözler etmek, Türkiye'ye karşı apaçık nankörlüktür! (...) Kafkas asıllı gençlerin [Kafkas] dilleri[ni] bilmemeleri kendi ayıplarıdır. (...) unutmanın kabahati devlete değil, ailelere aittir. (...) Kendilerini bu kadar nesil sonra hâlâ bir türlü "buralı" hissedemeyenlerin kültürel, siyasi, vesaire haklarını talep etmeleri gereken bir yer var: Kafkasya! İki nesil önceki aile büyüklerimizin "Katil Çar", "Hain Moskof" yahut "vahşi Sibirya" hatıraları ile dolu olan diyarlar! Gücünüz yetiyorsa gidin, haklarınızı oradan isteyin...[78]

Popüler tarihçilerin burada sadece birkaç örneğini sunduğum müdahalelerinin Türklük krizini hafifletme ve Türklük Sözleşmesi'ni hatırlatıp hizaya çekme gibi işlevleri olduğunu düşünüyorum. Fakat bunlar, Türklüğün ve Türklük Sözleşmesi'nin karşı karşıya olduğu krizin boyutu düşünüldüğünde, palyatif çözümlerdir ve bu anlamda krizi, bir tür ağrı kesici gibi, sadece geçiştirmeye veya ötelemeye yaramaktadır. Sorunların ve meydan okumanın ciddiyeti karşısında o ciddiyetle baş edebilecek

---

[78] Murat Bardakçı, "Bir 'Çerkes Açılımı' Eksikti!", *Haber Türk*, 11.03.2011, (http://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/609308-bir-cerkes-acilimi-eksikti erişim tarihi: 09.08.2017). Ayrıca bkz. Murat Bardakçı, "Vatana ve Millete Hayırlı Olmasın", *Haber Türk*, 21.01.2015, (http://www.haberturk.com/yazarlar/ murat-bardakci/1032983-vatana-ve-millete-hayirli-olmasin erişim tarihi: 09.08. 2017).

yeni ve güçlü bir tarihyazımı geliştirilememekte, "cahil", "aptal", "nankör" gibi sıfatlarla yürekler ferahlatılsa da, krizin alttan alta derinleşmesi engellenemememektedir. Dolayısıyla gerçek bir zayıflığın ve krizin, tarihçilik otoritesinin kötüye kullanılarak yok sayılması zayıflığı ve krizi büyütmeye neden oluyor.

Fakat Kürtlerin ve Ermenilerin güçlenişiyle başlayan Türklük krizi, Türkiye düşünce dünyasında güçlü bir eleştirel damarın ve tarihyazımının ortaya çıkmasını da sağladı. 1990'ların başlarında İsmail Beşikçi'nin eski ve yeni kitapları Yurt ve Belge[79] gibi yayınevlerince basılmaya başlandı. Fikret Başkaya'nın 1991'de yayımlanan kitabı *Paradigmanın İflası*,[80] Başkaya'nın hapse atılması ve üniversiteden ihracıyla sonuçlansa da, yeni kuşak Marksist akademisyenlerin ve aydınların üzerinde büyük bir etki bıraktı.[81] Taner Akçam'ın 1990'larda Ermeni meselesi üzerine yazdığı öncü kitaplar, özellikle 2000'lerle birlikte sol ve liberal akademisyenlerin ilgisini çekmeye başladı. 2000'li yıllarda Türkiye düşünce dünyasını belki de en çok etkileyen isim ise Hrant Dink oldu. Düşüncelerinin gücü ve düşüncelerini söyleyişindeki yumuşaklık, Ermeni meselesini öğrenmeyi muhalif akademisyenler ve aydınlar açısından neredeyse kaçınılmaz kılıyordu. Ne var ki, Dink'in asıl ve devasa etkisi yaşamından ziyade ölümüyle oldu.

Dink'in öldürülmesiyle bitecek süreç, 2004 yılı başlarında *Agos*'ta yaptığı bir haberle başladı. Haber, Sabiha Gökçen'in yetimhaneden alınmış bir Ermeni, yani *kılıç artığı* olabileceği iddiası

---

[79] Ayşe Zarakolu (1946-2002) ve Ragıp Zarakolu tarafından yönetilen Belge Yayınları, yayımladığı kitaplarla Ermeni meselesinin öğrenilmesine de büyük bir katkı sunuyordu.

[80] Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş*, (İstanbul: Doz Yayınları, 1991).

[81] Başkaya'nın hayatına dair bir söyleşi için bkz. Hakan Mertcan ve Aydın Ördek (der.), *Ulus, Devlet, Entelektüel: Fikret Başkaya'ya Saygı*, c. 1, (Ankara: NotaBene Yayınları, 2014), s. 15-80.

üzerineydi. Dink'in haber-yorumunda söylediği gibi, "O sadece Türkiye'nin değil, Türklüğün de simgesel isimlerinden biri oldu. Her şeyden önce Atatürk'ün manevi kızıydı ve ondan aldığı güçle model Türk kadınını temsil ediyordu. Ününe ün katan asıl yanı ise Hava Kuvvetlerinde ilk Türk kadın olmasıydı, üstelik de Dersim isyanını bastıran kahramanlardan (!) biriydi." Başka bir deyişle, eğer iddia doğruysa, Dersim harekâtına savaş pilotu olarak katılan Gökçen, Ermeni Soykırımı'ndan kalan Türkleştirilmiş bir kılıç artığı; Ermeniliği devlet ve bizzat kendisi tarafından saklanmış bir Ermeniydi. Bu iddia, kendi başına, Türklük Sözleşmesi'nin nasıl inşa edildiğini, kurumların ve bireylerin hayatını nasıl şekillendirdiğini tartışmaya açan, dolayısıyla Türklük Sözleşmesi'ni tehdit eden bir içeriğe sahipti. Nitekim Genelkurmay Başkanlığı, Türklük Sözleşmesi'ne riayet edilmesini talep eden sert bir açıklama yaptı:

> Ulusal birlik ve beraberliğimizin en güçlü olması gereken bu dönemde milli birlik ve beraberliğimize ve milli değerlerimize yönelik bu tip yayımların ne amaçla yapıldığı, Türk toplumunun büyük bir kesimince artık anlaşılmakta ve endişe ile izlenmektedir. (...) Bu kapsamda Türk medyasının Atatürk'ün manevi varlığına, düşünce sistemine, Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilke ve değerlerine, Türk milletinin birlik ve beraberliğine, daha duyarlı olması ve yayım ilkelerini bu düşünceler ışığında gözden geçirmesi de ulusça beklenmektedir.[82]

Sabiha Gökçen haberi ve Genelkurmay Başkanlığı açıklamasından sonra, ulusalcı ve Türkçü gruplar Dink karşıtı faaliyetlerini artırdılar. Dink'in 13 Şubat 2004'te yayımladığı bir yazıda kullandığı "Türk'ten boşalacak o zehirli kanın yerini dolduracak

---

[82] "Sabiha-Hatun'ın Sırrı", *Agos*, 06.02.2004. Hem habere hem de Genelkurmay açıklamasına şu linkten ulaşılabilir: http://www.agos.com.tr/tr/yazi/17528/sabiha-hatunun-sirri (erişim tarihi: 28.07.2017).

temiz kan, Ermeni'nin Ermenistan'da kuracağı asil damarda mevcuttur" ifadesi, "zehirli kan"dan kastedilen açıkça Ermenilerin kurtulamadıkları travmaları olduğu hâlde, kasti olarak çarpıtılarak Türklüğe hakaret olarak lanse edildi, Dink hakkında "Türklüğü neşren tahkir ve tezyif etmek" iddiasıyla dava açıldı. Bilirkişi raporu Dink'in lehine olmasına rağmen, mahkeme Dink'i Türklüğü aşağıladığı gerekçesiyle 7 Ekim 2005'te 6 ay hapisle cezalandırdı. Mahkeme kararında geçen ve "normal şartlar"da modern bir devletin hukuk metninde olmaması gereken ifadeler, Türklük Sözleşmesi'nin dışında olan ve sözleşmeyi tehdit eden birisi hakkında olduğu, yani sanık bir düşman olarak yargılandığı için, normal şartların dışına çıkıldığını, düşman hukukunun iş başında olduğunu gösteriyordu: "Düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü sınırsız değildir. Her şeyin bir sınırı vardır. Bu sınırlama bazen yasayla bazen de ahlak kurallarıyla olur. Aşağılayıcı, incitici nitelikte ifade özgürlüğü söz konusu olamaz. (...) Her ülkenin kendine göre değerleri vardır. Öyle ülke vardır, bayrağından şort yaparsın hoş görülür. Öyle ülke vardır, ineğine dokunursun infial yaratır (...) Öyle millet var ki; kan dedin mi akla bu toprakların her santiminde bulunan ecdat kanı gelir. Bu toprağın her karesi kanla sulanmıştır. Atatürk bu vatanın bu kanla kurtulduğunu gayet iyi bildiği için gençliğe her zor koşulda muhtaç olduğu kudretin bu kanda olduğunu söylemiştir. Oysa sanık bu kanın zehirli olduğunu ifade etmiştir. Bu Türk atalarına, şehitlerine, milleti meydana getiren değerlere saygısızlıktır ve tabi ki aşağılayıcı, inciticidir."[83]

Dink aleyhindeki kampanya, Dink'in 19 Ocak 2007'de aşırı sağcı Ogün Samast tarafından öldürülmesiyle sonuçlandı. AKP hükümetinin önceleri ulusalcıları, sonraları da –arasının bozula-

---

[83] Aktaran: Fethiye Çetin, *Utanç Duyuyorum: Hrant Dink Cinayetinin Yargısı*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), s. 341.

cağı– Gülen Cemaati'ni suçladığı cinayetin arkasında kimlerin, hangi kurum veya yapıların olduğu bugüne kadar açığa çıkarılmadı.[84] Fakat konumuz açısından daha önemlisi, Dink'in öldürülmesinin sol aydınlarda, özellikle de yeni kuşak sol aydınlarda yarattığı suçluluk duygusudur. Muhalif aydınlar, Dink bir bakıma herkesin gözü önünde yaşanan bir süreç sonunda göz göre göre öldürüldüğünden dolayı, "koruyamadık, görmezden geldik" gibi düşüncelerle cinayetten ötürü kendilerini sorumlu hissettiler ve yoğun bir suçluluk duydular. Bu duygular sadece Dink'in cinayetiyle ilgili de değildi; çünkü sayısız insan Dink'in öldürülmesini 1915'in 2007'deki bir devamı olarak gördü. 2007'de hayatta olanlar 1915'te işlenen suçlardan, eğer suçlar sadece 1915'te kalsaydı, sorumlu olmayabilir ve suçluluk duymayabilirdi. Fakat bu, 1915'den 2007'ye devam eden tek bir süreçti ve bu sürecin etkileri her alanda (ekonomi, siyaset, adalet, akademi, gündelik hayat vb.) hâlen hissediliyordu, yani 1915 geçmişte kalmamıştı ve günceldi. 1915'te yüzbinlerce insanın öldürülmesi ile 2007'de tek bir kişinin öldürülmesi arasında kurulan bu bağ, Türklük Sözleşmesi'ne dair tarihsel bir bilincin geliştiğine işaret ediyordu ve bu bilinç, duygusuzluk sözleşmesinin ötesine geçen sorumluluk ve suçluluk gibi duyguların da gelişmesine katkı sundu. Başka bir deyişle, Dink cinayetinden sonra,

---

[84] Serdar Turgut suikasttan iki gün sonra yazdığı bir yazıda, "Öldürenin kim olduğu, neye hizmet ettiği de önemli değil. Kin ortamının oluşturulması ve patlamasıdır önemli olan. Kaç zamandır Türk'ün milliyetçiliğinin patlamasından korkuyordum ben" demiş, suikastın arkasındaki sosyolojik dinamiği "Türklüğün isyanı"na bağlamıştır: "Uzun zamandır bu memlekette Türk olmak neredeyse suçlu olmak konumuna itildi. Türkler ve Türkiye sürekli aşağılandı. Avrupa değerleri denildi, Türk'e vuruldu, demokrasi denildi Türk aşağılandı, Türkler hep kötü oldu. Sıradan insanımızın gururuyla sürekli oynandı. Kürtler mağdurluktan çıkıp egemen güç olmaya başladılar. Başkatil demokrasiyi savunanlarca baştacı yapıldı. Aynı kişiler bu arada Türkiye'yi her fırsatta aşağıladılar." Serdar Turgut, "Türklüğün isyanı", *Akşam*, 21.01.2007.

Dink'in cinayetine yönelik olduğu kadar, 1915'e yönelik bir suçluluk ve işlenen suçlardan ötürü ahlaki bir sorumluluk da duyuldu. Bu yeni bilinç ve duygu dünyası, Dink'in cenaze yürüyüşüne katılan on binlerce insanın attığı "Hepimiz Hrant'ız Hepimiz Ermeni'yiz" sloganında vücut buldu.[85] Slogan sadece o günlük ve geçici bir duygu durumunu değil, büyük bir düşünsel ve duygusal dönüşümü yansıtıyordu.[86] Ayrıca suçluluk duygusunun ürünü olan bir kararlılığın da ifadesiydi: Türklük Sözleşmesi çerçevesinde işlenecek suçlara bir daha asla suç ortaklığı yapmama.

Dink'in ölümünün aydınlar üzerindeki yarattığı dönüşümün büyüklüğü, 2008'deki "Özür Diliyorum" kampanyasıyla birlikte bir kez daha açık bir şekilde ortaya çıktı. Otuz binden fazla kişinin imzaladığı, birinci tekil şahısla yazılan özür metninde şöyle deniyordu: "1915'te Osmanlı Ermenileri'nin maruz kaldığı Büyük Felaket'e duyarsız kalınmasını, bunun inkâr edilmesini vicdanım kabul etmiyor. Bu adaletsizliği reddediyor, kendi payıma Ermeni kardeşlerimin duygu ve acılarını paylaşıyor, onlardan özür diliyorum."[87] Bu iki cümlelik bildiri, Türklük Sözleşmesi'nin bilgi ve duygu dünyasının on binlerce Türkiyeli tarafından artık kabullenilmediğini gösterdi. Fakat bildiri, Türklük Söz-

---

[85] Hrant Dink suikastında cisimleşen duygusal dönüşümü "ahlaki şok" kavramıyla analiz eden bir yazı için bkz. Deniz Günce Demirhisar, "Emotion and Protest in Turkey: What Happened on 19 January, 2007?", *Open Democracy*, 22.01.2016 (https://www.opendemocracy.net/deniz-g-nce-demirhisar/emotion-and-protest-in-turkey-what-happened-on-19-january-2007 erişim tarihi: 07.08.2017).

[86] Kolektif suçluluk duygusunun hangi şartlarda oluşup oluşmadığına ve ne türden gruplar tarafından hissedilip hissedilmediğine dair, birçok farklı örneğin incelendiği şu derlemeye bakılabilir: Nyla R. Branscombe ve Bertjan Doosje (der.), *Collective Guilt: International Perspectives*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

[87] İmza metni ve imzacı listesi için bkz. http://web.archive.org/web/20160304054234/http://ozurdiliyoruz.com/ (erişim tarihi: 12.08.2017).

leşmesi'nin kısmen yumuşatılmış olduğu ve AKP'nin demokratik bir iktidar imajını sürdürmeye hâlen özen gösterdiği bir dönemde yayımlanmış ve imzaya açılmıştı. Nitekim AKP iktidarından bazı eleştiriler gelse de, bunların tonu genellikle yumuşaktı.[88]

Barış İçin Akademisyenler (BAK) grubunun, "Bu Suça Ortak Olmayacağız" başlığı altında 1128 akademisyen/araştırmacının imzasıyla 11 Ocak 2016'da kamuoyuna duyurduğu bildiri ise Türklük Sözleşmesi'nin tekrar katılaştırıldığı ve AKP iktidarının demokratlık iddialarını artık bütünüyle terk ettiği bir dönemde ortaya çıktı. Mesleklere, sınıflara ve ideolojilere göre farklılaşan pozitif (aktif) ve negatif (pasif) Türklük performanslarının beklendiği bir ortamda,[89] Kürtlerin yaşadıklarına dair yoğun bir ilgisizlik/sessizlik hüküm sürerken ve bilgili, ilgili, duygulu olmanın cezalandırılması ihtimal dahilindeyken, BAK imzacıları Türklük Sözleşmesi'ne uymayacaklarını, işlenen suça ortak olmayacaklarını duyurdular:

---

[88] Dönemin Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün, bildirinin Türkiye'nin demokratik tartışma ortamını yansıttığını söylemesinin ardından, CHP Milletvekili Canan Arıtman, Gül'ün annesinin Ermeni kökenli olduğunu iddia etti. Bunun üzerine Gül, yeni bir açıklama yaparak ailesinin "Müslüman ve Türk" olduğunu, bunun soy ağaçlarıyla ve resmi nüfus kütükleriyle ispatlanabileceğini söyledi. Bkz. "Gül'den 'etnik köken' açıklaması", *CNN Türk*, 21.12.2008, (https://www.cnnturk.com/2008/turkiye/12/21/gulden.etnik.koken.aciklamasi/505716.0/index.html erişim tarihi: 12.08.2017).

[89] Bu performans beklentileri ve beklentilere verilen cevaplar, savcıların açtığı ve açmadığı soruşturmalardan hâkimlerin verdiği ve vermediği kararlara, gazetecilerin yaptığı ve yapmadığı haberlerden akademisyenlerin yazdığı ve yazmadığı yazılara kadar, geniş bir yelpazede gözlemlenebilir. Sayısız örnek arasından verilebilecek neredeyse klişe düzeyinde bir örnek, *Hürriyet* yazarı İsmet Berkan'ın Sur'daki çatışmalar sırasında zırhlı polis araçları içerisinden habercilik yapmasıdır. Fotoğraflar için bkz. "İsmet Berkan Sur'da: Zırhlı Araçta Poz Verdi", *Sol*, 29.12.2015, (http://haber.sol.org.tr/medya/ismet-berkan-surda-zirhli-aracta-poz-verdi-140973 erişim tarihi: 20.08.2017).

Türkiye Cumhuriyeti; vatandaşlarını Sur'da, Silvan'da, Nusaybin'de, Cizre'de, Silopi'de ve daha pek çok yerde haftalarca süren sokağa çıkma yasakları altında fiilen açlığa ve susuzluğa mahkûm etmekte, yerleşim yerlerine ancak bir savaşta kullanılacak ağır silahlarla saldırarak, yaşam hakkı, özgürlük ve güvenlik hakkı, işkence ve kötü muamele yasağı başta olmak üzere anayasa ve taraf olduğu uluslararası sözleşmeler ile koruma altına alınmış olan hemen tüm hak ve özgürlükleri ihlal etmektedir.

Bu kasıtlı ve planlı kıyım Türkiye'nin kendi hukukunun ve Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası antlaşmaların, uluslararası teamül hukukunun ve uluslararası hukukun emredici kurallarının da ağır bir ihlali niteliğindedir.

Devletin başta Kürt halkı olmak üzere tüm bölge halklarına karşı gerçekleştirdiği katliam ve uyguladığı bilinçli sürgün politikasından derhal vazgeçmesini, sokağa çıkma yasaklarının kaldırılmasını, gerçekleşen insan hakları ihlallerinin sorumlularının tespit edilerek cezalandırılmasını, yasağın uygulandığı yerde yaşayan vatandaşların uğradığı maddi ve manevi zararların tespit edilerek tazmin edilmesini, bu amaçla ulusal ve uluslararası bağımsız gözlemcilerin yıkım bölgelerinde giriş, gözlem ve raporlama yapmasına izin verilmesini talep ediyoruz.

Müzakere koşullarının hazırlanmasını ve kalıcı bir barış için çözüm yollarının kurulmasını, hükümetin Kürt siyasi iradesinin taleplerini içeren bir yol haritasını oluşturmasını talep ediyoruz. Müzakere görüşmelerinde toplumun geniş kesimlerinden bağımsız gözlemcilerin bulunmasını talep ediyor ve bu gözlemciler arasında gönüllü olarak yer almak istediğimizi beyan ediyoruz. Siyasi iktidarın muhalefeti bastırmaya yönelik tüm yaptırımlarına karşı çıkıyoruz.

Devletin vatandaşlarına uyguladığı şiddete hemen şimdi son vermesini talep ediyor, bu ülkenin akademisyen ve araştırmacıları olarak sessiz kalıp bu katliamın suç ortağı olmayacağımızı beyan ediyor, bu talebimiz yerine gelene kadar siyasi partiler, meclis ve

uluslararası kamuoyu nezdinde temaslarımızı durmaksızın sürdüreceğimizi taahhüt ediyoruz.[90]

Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, bildirinin açıklanmasından bir gün sonra, imzacı akademisyenleri "sözde aydınlar", "aydın müsveddeleri" gibi ifadelerle aşağıladı, ihanet etmekle suçladı: "Kendisine akademisyen diyen güruh devleti suçluyor. Bununla yetinmeyip yabancıları Türkiye'ye çağırıyorlar. Bunun adı mandacılıktır. 100 yıl önce de aynı zihniyet vardı."[91] Başbakan Ahmet Davutoğlu ise, teröre destek vermek anlamına gelen bildiriyi imzacıların bilmeden ve anlamadan imzaladığına inandığını, imzalarını geri çekmeleri gerektiğini söyledi: "Bu imzayı atan her bir akademisyeni bu metni bir kez daha okumaya ve değerlendirmeye davet ediyorum."[92] Erdoğan'ın sert hakaretleri ve Davutoğlu'nun kısmen yumuşak uyarıları, imzacıların cezalandırılacağına dair bir şüphe bırakmıyordu. Mafya babası olarak bilinen Sedat Peker'in tehditleri de, içerdiği şiddet fantezileri bir yana bırakılıp tarihsel bakılırsa, Türklük Sözleşmesi ve ceza ilişkisi bağlamında (sözleşme dışına çıkanlar cezalandırılır, bu çoğu zaman hukuk dışı yollarla yapılır ve cezalandıranlar cezalandırılmaz) değerlendirilebilir:

> [VATAN EVLATLARI] İmza attığınız bildiriyi önlerine alacak, gerçek tehlikeli olanlar sizlersiniz diyerek lüks yerlerdeki işyerlerinize gelecekler (Ancak rahat olun sizleri çocuklarınızın ve eşlerinizin yanında öldürmeyeceklerdir). İntikamlarını dahi MÜSLÜMAN

---

[90] "Bu suça ortak olmayacağız! Em ê nebin hevparên vî sûcî!", 11.01.2016 (https://barisicinakademisyenler.net/node/62 erişim tarihi: 31.07.2017).

[91] "Erdoğan: Sözde akademisyenlerin haddini bilmesi lazım", *BBC Türkçe*, 12.01.2016 (http://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160111_erdogan_akademisyen_aciklama erişim tarihi: 30.07.1017).

[92] "Davutoğlu: Eminim birçok akademisyen neye imza attığını gördüğünde geri çekecektir", *T24*, 15.01.2016 (http://t24.com.tr/haber/davutoglu-yoku-yeniden-insa-etmeliyiz,324334 erişim tarihi: 30.07.2017).

TÜRK'e yakışır bir şekilde alacak ancak sizlerin kanlarıyla duş yapmayıda unutmayacaklardır. (...) Tekrardan söylüyorum; OLUK OLUK KANLARINIZI AKITACAĞIZ VE AKAN KANLARINIZLA DUŞ ALACAĞIZ!!![93]

Fakat imzacıların büyük çoğunluğu bütün bu hakaretlere, uyarılara ve tehditlere rağmen imzalarını çekmediler. Dahası, on gün içinde ilk imzacılara ek olarak 1000'den fazla akademisyen daha bildiriye imza attı. BAK grubu 20 Ocak 2016'da yaptığı yeni bir açıklamayla imzacıların toplam sayısının 2212'ye ulaştığını ve bu sayıyla birlikte imza kampanyasının sonlandırıldığını duyurdu.[94] İkinci imzalar hakaretlerden, uyarılardan, tehditlerden sonra atıldıkları için özellikle önemlidir. Akademi alanı düşünüldüğünde kitlesel sayılabilecek büyüklükte bir akademisyen grubu, bedel ödeme ihtimali çok arttığı hâlde, bildiriye destek verdi. Nitekim beklenen oldu ve 20 Ocak 2016'dan sonraki süreçte yüzlerce imzacı devlet ve vakıf üniversitelerindeki işlerinden ihraç edildi; dört imzacı[95] tutuklandı; onlarca imzacı ölüm tehditleri aldı ve yüzlerce imzacıya yurtdışına çıkış yasağı getirildi.

1960'lar ve 1970'lerde sadece bir akademisyen, İsmail Beşikçi, Kürt meselesine dair radikal bir tutum alırken ve bu tutumdan ötürü bedel öderken, 2010'lu yıllarda bu sayı binleri buldu. Bütün BAK imzacılarının Beşikçi'nin yaşadığı türden radikal bir bireysel dönüşümün içinden geçtiğini, Türklükten bütünüyle koptuğunu, suyun dışına çıktığını veya onunki kadar büyük bir

---

[93] Sedat Peker, "Sözde aydınlar çanlar ilk önce sizin için çalacak", (http:// sedatpeker.com/-552.htm erişim tarihi 30.07.2017). Vurgular ve yazım yanlışları Sedat Peker'e aittir.

[94] "Basına ve Kamuoyuna", 20.01.2016, (https://barisicinakademisyenler.net /node/69 erişim tarihi: 31.07.2017).

[95] Esra Mungan, Muzaffer Kaya, Kıvanç Ersoy ve Meral Camcı.

bedel ödemeye hazır olduğunu söylemiyorum. BAK imzacıları sol spektrumun farklı yerlerinde konumlanmış, farklı siyasal aidiyetleri olan, farklı sınıfsal kökenlerden gelen, çalıştıkları üniversiteye bağlı olarak daha imtiyazlı ve daha imtiyazsız akademisyenleri barındıran heterojen bir grup. Aralarında siyasal olarak CHP'ye yakın çok sayıda imzacı varken, çok sayıda imzacı HDP'ye ve yine çok sayıda imzacı da başka sol hareketlere yakın. Bildirinin konusunu teşkil eden 2015'teki çatışmalardan bütünüyle devleti sorumlu tutanlar olduğu gibi, PKK'yi de en az devlet kadar sorumlu ve suçlu bulanlar var. Dolayısıyla bildiriyi sadece devleti eleştirdiği için tek taraflı bulan ama ona rağmen imzalayanlar da çok. Ayrıca Ankara ve İstanbul üniversitelerinde çalışan bir imzacının göze aldığı bedelle bir taşra üniversitesinde çalışan imzacının göze aldığı bedel aynı değil. Fakat bütün bu farklılıklara rağmen, binlerce akademisyen ortak bir iradeyle sözleşmenin dışına çıkmayı göze aldı.[96] Peki, bu ortaklığı nasıl açıklamalı? Binlerce akademisyen bir bildiriye imza atmak uğruna bedel ödemeyi neden göze aldı?

Bu ve benzeri sorulara farklı ve çok boyutlu cevaplar verilebilir. Fakat ben, ortaklığın ve bedel ödeme kararlılığının arkasında, asıl olarak genel Türklük krizinin akademideki yansımasının yattığını düşünüyorum. Muhalif akademisyenler görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme imtiyazları ve güçleri ellerinden alındıkça başka biçimlerde görmeye, duymaya, bilmeye, ilgilenmeye başladılar. Başka bir deyişle, Türklüğün negatif hâlleri sürdürülemez hâle geldikçe, pozitif hâlleri de sürdürülemez hâle geldi. Çok sayıda akademisyen, Türklük Sözleşme-

---

96 Teorik olarak böyle bir metni imzalayabilecek olan, fakat çeşitli nedenlerden dolayı (bildiri imzalamanın faydası olduğunu düşünmemek, BAK bildirisindeki bazı ifade ve çağrılardan rahatsızlık duymak vb.) pratikte imzalamayan çok sayıda akademisyen de var. Dolayısıyla bahsettiğim dönüşümün kendisi, BAK'ın ve bildiri imzacılarının çok ötesine geçen bir etki alanına sahip.

si'nin dışında kalanları görmeye, duymaya, bilmeye, onlarla ilgilenmeye başladı. Bu yeni bilgilenme ve ilgilenme biçimleri, beraberinde yeni duygulanma biçimleri de yarattı. Bu yeni duygular arasında, diğerleriyle kurulan duygudaşlık olabileceği gibi, kişinin kendisine yönelik suçluluk gibi ahlaki duygular da var. Dolayısıyla, Türklük Sözleşmesi'nin ve ahlak sözleşmesinin dışında oluşan yeni bir ahlak ve bu yeni ahlaka göre eylem hatları izleyen yeni özneler söz konusu. Bu yeni özneler, artık bir Türkten beklenen biçimde görmüyor, duymuyor, bilgilenmiyor, duygulanmıyor. Gör-me, duyma, bilgilenme biçimleri dönüştüğü için, görmezden, duymazdan, bilmezden gelemiyorlar, duygusuz kalamıyorlar. Bu biçimlerin dönüşümü, evrenselci kaçış mekanizmalarını da kullanışsız hâle getiriyor. Eskiden kişi Ermeni ve Kürt meseleleri gibi sorunlardan, bu sorunları emperyalizme, feodalizme, gericiliğe, kavimciliğe vs. bağlayabildiği ölçüde, özsaygısını koruyarak kaçabiliyordu. Fakat Türklük Sözleşmesi çerçevesinde işlenmiş ve sessizlikle geçiştirilmiş suçlar ortaya saçıldıkça, bu kaçış mekanizmaları saygınlığını, dolayısıyla kullanışlılığını yitirdi. Artık eskiden işlenen suçlar, eskiden olduğu gibi meşru görülmüyor ve kötülük Türklük Sözleşmesi'nin dışındakilere atfedilen bir karakteristik olmaktan çıkıp sözleşmenin içindekilere de atfedilmeye başlanıyor. Geçmişte işlenen suçlara ve suçların süregelen etkilerine dair gelişen bu yeni bilinç ve duygu repertuarı, günümüzde işlenen ve gelecekte işlenecek suçlara sessiz kalma ihtimalini de ortadan kaldırdı. Bildirinin konusunu oluşturan 2015'teki çatışma sürecinin 1915'in yüzüncü yılına denk gelmesi, bu anlamda özellikle önemlidir. Tarihsel ve ahlaki bir suçluluk duygusundan kaynaklanan suç ortaklığı yapmama kararlılığı, bedel ödeme korkusuna bu nedenlerle üstün geldi.

SONUÇ

Türklük Sözleşmesi'nin geleceği ne olacak? Başka tip bir sözleşme, diyelim daha eşitlikçi bir sözleşme veya daha baskıcı bir sözleşme, yakın ya da orta vadede gündeme gelebilir mi? Kendilerini ister istemez dayatsalar da, bu türden geleceğe dair sorulara cevap vermek çok zor. Birincisi, geçmiş hakkında düşünmek için faydalı bir kavramsal araç, örneğin sözleşme, gelecek hakkında düşünmek için faydalı olmayabilir ya da yanıltıcı olabilir. İkincisi, gelecek her zaman olduğu gibi şimdi de belirsiz. Bu, Dünya'nın içinden geçtiği, muhtemelen onlarca yıl sürecek çalkantı ve altüst oluş süreci nedeniyle özellikle böyle. Uluslararası ve ulusal kurumların/politikaların itibarını yitirdiği, anaakım siyasetin çöküp yerini aşırı sağ ve radikal sol siyasetlere bıraktığı, en medeni görünen ülkelerin dahi öz-imaj-larına hiçbir şekilde uymayan seçim sonuçlarının ortaya çıktığı, ABD hegemonyasının durdurulamayan bir gerileme içinde olduğu, dolayısıyla küresel güç mücadelesinin kızıştığı, hatta Immanuel Wallerstein'e göre kapitalizmin sonuna gelindiği bir "kaotik belirsizlik"[1] döne-

[1] Immanuel Wallerstein, "Chaotic Uncertainty", 15.09.2017, (https://www.-iwallerstein.com/chaotic-uncertainty/ erişim tarihi: 18.10.2017). Wallerstein, kapitalist dünya-sisteminin yapısal krizini yaşadığını, çöküşünün yakın ve kaçınılmaz olduğunu, yerini küresel ölçekteki mücadelelerinin belirleyeceği yeni bir

minde, Türkiye'nin geleceği de bütünüyle meçhul. Yine de, bütün bu çekincelere rağmen, geleceğin şekillenmesinde etkili olabilecek bazı faktörler üzerine belki birkaç şey söylenebilir.

Özellikle 2015'le birlikte Türklük Sözleşmesi'nin tekrar katılaştırıldığını ve toplumun büyük bölümünün buna uyduğunu söylemiştim. 15 Temmuz 2016'daki darbe girişiminden sonra bu katılaştırma iyice açık hâle geldi. AKP ve MHP'nin Türk-İslamcı, aşırı sağ fiili koalisyonu pekişti. Darbe girişiminden hemen sonra düzenlenen ve CHP'nin de katıldığı "Demokrasi ve Şehitler Mitingi"ne HDP çağrılmadı. Bu da, mitingde sağlandığı söylenen "milli mutabakat"ın esasen bir Türklük mutabakatı olduğunu gösterdi. HDP'nin Eş Genel Başkanları Selahattin Demirtaş ve Figen Yüksekdağ başta olmak üzere çok sayıda milletvekili ve belediye başkanı tutuklandı ve bu tutuklamalar yoğun bir sessizlikle izlendi. Sadece bunlara bakarak bile Türklük Sözleşmesi'nin sağlam bir şekilde ayakta durduğu düşünülebilir. Ben öyle olmadığını düşünüyorum.

Türklük Sözleşmesi'nin katılaştırılması sözleşmeye uyumu da garantiye alır; çünkü uymamak ağır bir şekilde cezalandırılıyordur. Fakat son bölümde bahsettiğim gibi, artık Türklük Sözleşmesi'ne uymayan ve uymayabilecek; sözleşme dışında düşünmeye, duygulanmaya, davranmaya başlayan çok sayıda insan var. Burada sözleşme-dışı Kürtlerden veya Ermenilerden ziyade, asıl olarak sözleşme içinde doğan ve o çerçevede Türkleşmiş bireylerin sözleşme dışına çıkmasını veya çıkma potansiyeli barındırmasını düşünüyorum. Bu insanların büyüyen, çoğalan

---

dünya-sistemine (ya da sistemlerine) bırakacağını 1970'lerden bu yana ısrarla yazıyor. Sol hareketlerin geçiş sürecine hazırlıklı olmaları ve yeni dünya-sistemini şekillendirmek için kısa ve orta vadeli politikalar/perspektifler geliştirmeleri gerektiğini söylüyor. Bu söyledikleri gözlemleyebildiğim kadarıyla yakın zamanlara kadar pek ciddiye alınmıyordu. Fakat özellikle son yıllarda yaşananlar, Wallerstein'in öngörülerine ve çağrılarına olan ilgiyi artırmaya başladı.

varlığı, cezaların ve şiddetin artırılmasıyla bir süreliğine bastırabilir, ama sürekli ceza ve şiddetle ayakta tutulmaya çalışılması, artık sözleşmenin meşruiyetini büyük ölçüde yitirdiğini de gösteriyor.

Türklük Sözleşmesi'nin, meşruiyetini yitiren AKP iktidarı tarafından katılaştırılması sözleşmeyi krize sokan bir başka faktör. İkinci ve Üçüncü bölümlerde ele aldığım gibi, Müslümanlık ve Türklük sözleşmeleri ülke Müslümanlarının çıkarlarıyla ve duygularıyla örtüşüyordu ve bu sözleşmelere liderlik eden kadrolar Müslümanların gözünde büyük bir meşruiyete sahipti. Şimdi o devletin bütün kurumlarını yıkan ve yeni bir devlet kurmaya çalışan AKP iktidarının meşruiyeti ise yok denecek kadar az. Yargı kurumlarının siyasal iktidarın bir uzantısı hâline gelmesi, iktidara olağanüstü bir güç verse de, hukuki meşruiyetin yitirilmesini beraberinde getirdi. Buna paralel olarak, AKP iktidarının bürokratik meşruiyetini yitirdiği de iddia edilebilir. Liyakat arayışının tümüyle terkedilip yerini sadakat arayışına bırakması, işini mesleğinin evrensel kurallarına göre yapmaya çalışan bürokratların yükseliş ümidini sonlandırdı. Daha açık söylemek gerekirse, emirlere göre değil de kurallara göre çalışan bir bürokratın yükselme ihtimali kalmadığı için, özellikle yüksek bürokrasi tek adam rejiminin arzularını yerine getiren bir aygıta dönüştü.

AKP'nin arkasındaki görece istikrarlı seçmen desteği bir meşruiyet kaynağı olarak görülebilir. Fakat bir siyasal hareketin demokratik meşruiyetinin asıl kaynağı, harekete destek verenler değil, destek vermeyenlerdir. Siyasal hareketin kendisine destek vermeyen insanların gözünde de en azından asgari bir meşruiyeti olması gerekir. Bunun böyle olmadığı, AKP iktidarının on milyonlarca insanın gözünde baskılar, hukuksuzluklar ve yolsuzluklarla özdeşleştiği biliniyor. Ayrıca artık seçimlerin meşruiyeti de kalmadı. Büyük medyanın neredeyse bütünüyle iktidar yanlısı olması, başta HDP olmak üzere muhalefetin gördüğü

büyük baskı, AKP'nin seçim süreçlerinde devletin bütün olanaklarını kullanması ve kaybettiği seçimleri fiilen saymayıp savaş politikasıyla yeni seçimlere gitmesi gibi faktörler, seçimlerin meşruiyetini zaten büyük ölçüde yok etmişti. 2016 Referandumu'nda bu meşruiyet kaybı, meşruiyetini kaybeden yargının işbirliğiyle, oy sayımına da yansıdı. 2017'de AKP'li belediye başkanlarının dahi tehditlerle istifa ettirilmesi, Türk sağının tarihsel olarak en önemli meşruiyet kaynaklarından biri olan "milli irade" söyleminin içini iyice boşalttı. Fakat kanımca seçim meşruiyetinin kaybedilmesine neden olan en önemli faktör, AKP'nin iktidarı seçimle devretmeyeceğine dair oluşan yaygın ve gerçekçi umutsuzluktur. Burada, AKP'nin seçimleri hep kazanacağına dair bir umutsuzluktan değil, seçimi kaybettiğinde/kaybedeceğini anladığında seçim yaptırmayacağına veya "seçimi saymayacağı"na dair bir umutsuzluktan bahsediyorum.

Nihayetinde bütün bunlar, AKP iktidarının entelektüel meşruiyetini yitirmesini de beraberinde getirdi. Öyle ki, AKP iktidarına en ufak bir destek veren herhangi bir aydın, bütün saygınlığını ânında yitiriyor ve bir daha entelektüel dünya tarafından ciddiye alın(a)mıyor. Bu, AKP iktidarı açısından çözümü olanaksız bir paradoks yarattı; çünkü kendisini destekleyen aydın, saygınlığını yitirdiği için kullanışlılığını da yitiriyor. Aydınlar AKP tabanını etkilemek açısından elbette hâlâ kullanışlı, fakat tabanı dışında ulusal ve uluslararası hiçbir etkileri/saygın-lıkları kalmadığı için, artık meşruiyet kaynağı değiller.

Bu kurumsal çöküşler ve meşruiyet krizi sadece AKP iktidarını değil, Türkiye'nin büyük bölümünü de ilgilendiren iki devasa sorun yarattı. Birincisi Türklük Sözleşmesi'nin işlevini yitirmesiyle ilgili. Türklük Sözleşmesi'nin en hayati, cazip ve meşru işlevi, sözleşme-dışı grupları cezalandırmak değil, sözleşme-içi grupları çeşitli olanaklardan, imtiyazlardan ve kurumlardan faydalandırmaktır. İşte kurumların ve alanların (yargı, eğitim, aka-

demi, bürokrasi, ordu, meclis vb.) çöküşü, liyakat arayışının bütünüyle terkedilmesi, Türklük Sözleşmesi'nin birçok avantajını da ortadan kaldırdı. Sadece birkaç örnek vermek gerekirse, adaletsizlikleri gidermek için yargıya başvurmak anlamını büyük ölçüde yitirdi; okullarda verilen eğitimin niteliği ve bilimselliği belki hiç olmadığı kadar zarar gördü; evrensel standartlarda eğitim vermeye çalışan az sayıda üniversite dahi büyük bir saldırı, hatta fiziki işgal altında; ordunun Türkleri koruma becerisine dair gerçekçi şüpheler oluştu; meclis, tek bir kişinin iradesini yansıttığı ölçüde ve bu iradeye karşı çıkanların her an tutuklanabileceği bir ortamda, temsil gücünü kaybetti; kişinin mesleki birikimi sayesinde ve öz-saygısını koruyarak bürokraside yükselme umudu yok denecek kadar azaldı. Bu şartlar altında, Türklerin Türk devletinin ve Türklük Sözleşmesi'nin kendilerine sunduğu reel ve potansiyel imtiyazlardan yararlanma beklentisi azaldı, geleceğe dair büyük bir umutsuzluk hâkim oldu. Kısacası, Müslüman Türkler için kurulan devletin gayrişahsi rasyonelliği ve kurumsallığı yok edildikçe, sözleşmenin işlevi ve meşruiyeti de yitiriliyor.

İkinci sorun ise –birincisiyle de ilişkili olarak– devlet kriziyle ilgili. Siyasal iktidar varolan devleti bilinen hâliyle yıkıyor ve yerine yeni bir devlet kurmaya çalışıyor. Ne var ki, yeni bir devlet kurabilecek ne meşruiyeti var ne de bunu yapabilecek liyakatli bir kadrosu. Bu nedenle kurulmakta olan devlet, bir devlet yapılanmasından ziyade mafyatik bir yapılanmayı andırıyor. Meşruiyet yitirildiği ölçüde, eylemlere, sözlere, vücut dillerine ve lakaplara yansıyan mafyatik görüntünün korku ve "saygı" uyandırmak amacıyla bilhassa verildiği de tahmin edilebilir. Bu süreçte devlet tümüyle çökebilir ve sözleşme-içi insanların can güvenliğini dahi koruyamayacak hâle gelebilir. Ya da örneğin AKP içindeki veya dışındaki küçük ama örgütlü gruplar, darbe girişiminde denendiği üzere, devlet aygıtını ele geçirebilir.

Bütün bunlar, Türkiye'nin çok boyutlu bir krizin içinde olduğunu gösteriyor. Kurumsal çöküşün derinliği ve kapsamı düşünüldüğünde, krizin her halükârda (diyelim AKP iktidardan düşse bile) uzun süreceğini öngörmek çok da zor değil. Dünya'nın da çok boyutlu bir kriz içinde olduğu hatırlandığında, Türkiye tablosu daha da karmaşık ve karamsar bir hâle bürünüyor. Böyle bir bağlam içinde düşünerek baştaki soruya tekrar dönersek, Türklük Sözleşmesi'nin ve Türk Devleti'nin geleceğinin neden tümüyle belirsiz olduğu daha açık bir şekilde görünüyor.

Bu meçhul gelecekte, krizin alabileceği yeni boyutlara göre, Türklük temelli yeni arayışlar gündeme gelebilir. Türklerin demografik olarak büyük bir çoğunluk olması bu ihtimali her zaman güçlü tutuyor. Fakat Türklerin kendi içindeki bölünmüşlük düşünüldüğünde, temeli Türklük olmayan, etnisiteler-arası veya etnisiteler-üstü yeni sol arayışlar da gündeme gelebilir. Sonucun ne olacağı kurulacak ittifaklara, muhtemelen onlarca yıl sürecek mücadelelere ve küresel dinamiklere bağlı olacak.

Fakat bu kitabın yazılma amacı geleceğe dair öngörülerde veya siyaset önerilerinde bulunmak değil. Bu kitapta, geçmişe ve bugüne farklı açılardan bakmamızı mümkün kıldığını düşündüğüm tarihsel ve sosyolojik bir model geliştirmeye çalıştım. Model elbette tarihin, toplumun ve bireyin kendisi değildir; tarihe, topluma ve bireye bakmanın, onlar hakkında düşünceler geliştirmenin bir yöntemidir. Kurduğum modelde, Müslüman-Türk devletinin ve milletinin sosyo-oluşumuna sözleşme kavramıyla bakılıyor. Bu bakış açısının etnik temizlik, ulusal kurtuluş savaşı, devlet inşası gibi büyük ölçekli süreçlerin arkasında yatan tarihsel ve toplumsal, düşünsel ve duygusal dinamikleri görmemizi kolaylaştırdığını düşünüyorum. Ayrıca Müslümanlık ve Türklük sözleşmelerinin Türk siyasetini ve kitlelerini ideolojiler-üstü ve dönemler-üstü bir biçimde nasıl şekillendirmiş olduğu üzerine düşünmek, Kemalizm analizinin/eleştirisinin ötesine geçile-

rek, Kemalizm-dışı ideolojilerin analizine/eleştiri-sine de kapı açabilir. Kemalizmin resmi ideoloji statüsünü kaybettiği, ona rakip olarak gelişen siyasal İslamcılığın 21. yüzyıla özgü bir diktatörlük kurduğu böyle bir dönemde, Türklük Sözleşmesi'ne ama özellikle de Müslümanlık Sözleşmesi'ne bu gözle bir daha bakmak faydalı olabilir.[2]

Bu kitapta kurduğum modelin, sözleşme içinde oluşmuş devletin ve milletin sosyo-oluşumu ile sözleşme-içi ve sözleşme-dışı bireylerin psiko-oluşumu arasındaki bağlantıları görebilmemizi sağladığını da düşünüyorum. Psiko-oluşumdan kastım, kişinin stratejilerle, performanslarla ve oyun bilgisi/sezgi-siyle içselleştirdiği; bedenine işleyen ve neredeyse karakteri hâline gelen; karakteri olduğu ölçüde de farkında olmadığı görme/görmeme, duyma/duyma, bilme/bilmeme, ilgilenme/il-gilenmeme, duygulanma/duygulanmama biçimleridir. Ben bu kitapta Türklük hâlleri üzerine yoğunlaştım, fakat bu türden bir perspektifle örneğin Sünnilik hâlleri ve erkeklik hâlleri de çalışılabilirdi. Benzer bir biçimde, Türklük hâllerinin egemen Sünnilik ve erkeklik hâlleriyle nasıl kesiştiği, bu hâllerin birbirlerini nasıl ürettiği üzerine de düşünülebilir.

Türklüğün görme/görmeme, duyma/duymama, bilme/bilmeme, ilgilenme/ilgilenmeme, duygulanma/duygulanmama biçimleri üzerine düşünmek, içinde belli bir düşünümsellik ve otoanaliz potansiyelini de barındırıyor. Kişi Türklük üzerine düşünerek, düşüncelerini ve duygularını belirleyen şemaları, Pierre

[2] İlker Aytürk, Türkiye düşünce dünyasına son yirmi yılda damgasını vuran post-Kemalizmin sonuna gelindiğini, post-Kemalizmin açıklamakta bütünüyle yetersiz kaldığı Türk sağını analiz etmek için yeni yaklaşımlar gerektiğini söylerken benzer bir ihtiyaca farklı bir açıdan dikkat çekiyor: İlker Aytürk, "Post-Post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", der. Elçin Aktoprak ve A. Celil Kaya, *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 323-346.

Bourdieu'nün sözleriyle "düşünülebilir olanı sınırlayan ve düşünüleni önceden belirleyen düşünülmemiş düşünce kategorileri"ni,[3] tarihin/toplumun kendi karakterine/bedenine kadar sızmış, nakşolunmuş şekillendirici nüfuzunu fark edebilir. Böylesine bir düşünüş, yani kişinin sadece "dışarı"yı değil kendisini de nesneleştirme çabası, doğal olarak en önce ve en fazla entelektüellerden beklenir. Ne var ki buna, Bourdieu'nün entelektüel dünyaya özgü olarak gördüğü belli bir "narsisizm" tipi engel olabilir: Düşüncelerin sadece entelektüelin kendisine ait olduğuna; düşüncelerinin toplumsal ve sıradan olandan bağımsız olarak oluşmuş ve çıkarsız olduğuna dair bir "bilen özne" yanılsaması.[4] İşte Türklük analizi (veya örneğin ABD'de Beyazlık analizi, Türkiye'de Sünnilik ve erkeklik analizleri), bu "rasyonel, bilimsel, bilen özne" yanılsamasını tehdit ettiği ölçüde, yani entelektüellerin düşünce ve hatta duygu şemalarını Türklüğün belirlemiş olabildiğini iddia ettiği ölçüde, entelektüellerden tepki görebilir. Fakat son bölümde ele aldığım gibi, belli bir Türklük krizini ortaya çıkaran toplumsal ve siyasal dinamikler, bu entelektüel narsisizmi ister istemez yaraladı. Bu narsistik yaralanma sonucunda çok sayıda entelektüel yoğun bir tepkisellik içine girerek yeni savunma mekanizmaları geliştirirken, yine çok sayıda entelektüel kendi düşünce ve duygularını Türklüğün de şekil-

---

[3] Bourdieu'den aktaran: Loïc Wacquant, "Giriş", Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, *Düşünümsel bir Antropoloji için Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 38. Bu kategoriler sınıfsal, konumsal (örneğin akademideki konum), cinsel ve ırksal/etnik olabilir.

[4] Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. Burcu Yalım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), s. 14-15, 49, 143, 145, 158; Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, *Düşünümsel bir Antropoloji için Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 57.

lendirmiş olduğunu fark etti. Fark ettiği ölçüde de üstünde taşıdığı ağırlıkları atarak entelektüel açıdan özgürleşti. Farkına varılmaksızın düşünceyi belirleyen faktörlerin farkına varılması, belirleyici faktörlerden kısmi bir kurtuluşu beraberinde getirdi ve düşünülebilir olan üzerindeki kısıtları kısmen kaldırdı.

Bu fark edişin bir adım öteye taşınarak, eşzamanlı olarak "dışarı"ya (topluma) ve "içeri"ye (ben'e) bakan sistematik ve düşünümsel bir sosyal bilim yaklaşımı hâline getirilmesi, Türkiye tarihine, toplumuna, bireyine dair yeni düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlayabilir. Dahası, sol evrenselciliğin önündeki bazı görünmeyen engelleri kaldırarak daha evrenselci bir düşünce dünyasının ve geleceğe dair daha evrenselci siyaset olanaklarının kapısını açabilir.

KAYNAKÇA

Abadan, Yavuz, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (Ankara: Phoneix Yayınları, 2006), s. 37-64.

Abak, Tibet, "Kürt Politikasında Hamidiye Siyasetine Dönüş ve Kör Hüseyin Paşa Olayı, 1910-1911", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 277-292.

Açıkel, Fethi, "Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi", der. Tanıl Bora, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 4: Milliyetçilik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 117-139.

Adanır, Fikret, "'Ermeni Meselesi'nin Doğuşu", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 3-43.

Ağartan, Kaan, "Beyazlık Çalışmaları Aynasında Türklüğe Bakmak: Tartışmaya bir Katkı", *Birikim*, n. 277, (Mayıs, 2012), s. 67-75.

Ağtaş, Özkan, *Ceza ve Adalet*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

Ahluwalia, Pal, *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, (Londra: Routledge Press, 2010).

Ahmad, Feroz, *İttihatçılıktan Kemalizme*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1996).

Ahmed, Sara, "A Phenomenology of Whiteness", *Feminist Theory*, c. 8, n. 2, (2007), s. 149-168.

Ahmed, Sara, *Duyguların Kültürel Politikası*, çev. Sultan Komut, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014).

Akçam, Taner, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu: İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2002).

Akçam, Taner, *'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur': Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

Akçam, Taner ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu: Emvâl-i Metrûke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

Akçam, Taner, *Naim Efendi'nin Hatıratı ve Talat Paşa Telgrafları (Krikor Gergeryan Arşivi)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

Akçam, Taner, *Ermenilerin Zorla Müslümanlaştırılması: Sessizlik, İnkâr ve Asimilasyon*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998).

Akçura, Yusuf, *Türkçülüğün Tarihi*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998).

Akdoğan, Yalçın, "Yazıklar Olsun", *Star*, 22.07.2014.

Akgönül, Samim, *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*, çev. Ceylan Gürman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

Akın, Kadir, *Ermeni Devrimci Paramaz: Abdülhamid'den İttihat ve Terakki'ye Ermeni Sosyalistleri ve Soykırım*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015).

Akkaya, Ahmet Hamdi, "Kürt Hareketinin Örgütlenme Süreci olarak 1970'ler", *Toplum ve Bilim*, n. 127, (2013), s. 88-120.

Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, (Ankara: İmge Kitabevi, 1998).

Akşin, Sina, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele, c. 3: İç Savaş ve Sevr'de Ölüm*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010).

Aktan, İrfan, "Makul ve Makbul Kürtler", *Birikim*, n. 260, (Aralık, 2010), s. 45-53.

Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001).

Aktoprak, Elçin, "'Postkolonyal' bir Tahayyül: 'Yeni Türkiye'nin Yeni Ulusu", der. Elçin Aktoprak ve A. Celil Kaya, *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 293-321.

Akyıldız, Kaya, "Türklük Hâlleri: 'Yalnız ve Güzel Ülke'nin Ruhu (II)", *Birikim*, n. 289-290, (Mayıs-Haziran, 2013), s. 112-125.

Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1988'e)*, (Ankara: AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1989).

Alpkaya, Faruk, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998).

Altınay, Ayşe Gül ve Fethiye Çetin, *Torunlar*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007).

Anderson, Benedict, *Sınırları Aşarak Yaşamak: Bir Sosyal Bilimcinin Yaşamından Anılar*, çev. Ayet Aram Tekin, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017).

Ansell, Amy, "Casting a Blind Eye: The Ironic Consequences of Color-Blindness in South Africa and the United States", *Critical Sociology*, v. 32, n. 2-3, (2006), s. 333-356.

Anter, Musa, *Hatıralarım*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2007).

Arai, Masami, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

Aren, Sadun, *TİP Olayı (1961-1971)*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993).

Arı, Kemal, *Büyük Mübadele: Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995).

Arnesen, Eric, "Whiteness and the Historians' Imagination", *International Labor and Working-Class History*, c. 60, (Ekim, 2001), s. 3-32.

Aslan, Şükrü, Sibel Yardımcı, Murat Arpacı ve Öykü Gürpınar, *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası: 1927-1965 Ana Dil Haritaları*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, 2015).

Atatürk, Kemal, *Nutuk, c. 3: Vesikalar*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1962).

[Atatürk], Mustafa Kemal, *Eskişehir-İzmit Konuşmaları (1923)*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993).

Ateş, Sabri, *Tunalı Hilmi Bey: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir Aydın*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2009).

Avagyan, Arsen, *Osmanlı İmparatorluğu ve Kemalist Türkiye'nin Devlet-İktidar Sisteminde Çerkesler*, çev. Ludmilla Denisenko, (İstanbul: Belge Yayınları, 2004).

Avcıoğlu, Doğan, *Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)*, c. 2, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1969).

Aydın, Suavi, "İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", der. Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 1: Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 117-128.

Aydın, Suavi, *"Amacımız Devletin Bekası": Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, (İstanbul: TESEV Yayınları, 2009).

Aydınkaya, Fırat, "1880'den 1915'e Kürt-Ermeni Hinterlandındaki Kısmi Soykırım ve Soykırımdaki Kürt İştirakı Üzerine", der. Aydın Çubukçu vd., *Utanç ve Onur: Ermeni Soykırımı'nın 100. Yılı (1915-2015)*, (İstanbul: Evrensel Basın Yayın, 2015), s. 91-108.

Aytürk, İlker, "Post-Post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", der. Elçin Aktoprak ve A. Celil Kaya, *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), s. 323-346.

Bajalan, Djene Rhys, *Jön Kürtler: Birinci Dünya Savaşı'ndan Önce Kürt Hareketi (1898-1914)*, çev. Burcu Yalçınkaya, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2010).

Balancar, Ferda (der.), *Ankaralı Ermeniler Konuşuyor*, (İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2013).

Balancar, Ferda (der.), *Diyarbakırlı Ermeniler Konuşuyor*, (İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2014).
Baldwin, James, *The Fire Next Time*, (Austin: Holt, Rinehart and Winston, 1990 [1963]).
Baldwin, James, *Collected Essays*, der. Toni Morrison, (New York: The Library of America, 1998).
Bali, Rıfat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Devlet'in Örnek Yurttaşları (1950-2003)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009).
Bali, Rıfat N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).
Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein, *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, çev. Nazlı Ökten, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000).
Ballard, Richard, "Asimilation, Emigration, Semigration, and Integration: White People's Strategies for Finding a Comfort Zone in Post-Apertheid South Africa", der. Natasha Distiller ve Melissa Steyn, *Under Construction: "Race" and Identity in South Africa Today*, (Sandton: Heinemann Publishers, 2004), s. 51-66.
Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).
Bardakçı, Murat, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Mekrukesi*, (İstanbul: Everest Yayınları, 2009).
Bardakçı, Murat, *İttihadçı'nın Sandığı*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014).
Bardakçı, Murat, "Bir 'Çerkes Açılımı' Eksikti!", *Haber Türk*, 11.03.2011.
Bardakçı, Murat, "Vatana ve Millete Hayırlı Olmasın", *Haber Türk*, 21.01.2015.
Başkaya, Fikret, *Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş*, (İstanbul: Doz Yayınları, 1991).
Başyurt, Erhan, *Ermeni Evlatlıklar: Saklı Kalmış Hayatlar*, (İstanbul: KaraKutu Yayınları, 2007).
Bayar, Yeşim, "The Trajectory of Nation-Building through Language Policies: The Case of Turkey during the Early Republic", *Nations and Nationalism*, c. 17, n. 1, (2011), s. 108-128.
Bayır, Derya, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, çev. Ülkü Sağır, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).
Bayrak, Mehmet, *Kürdoloji Belgeleri II*, (Ankara: Öz-Ge Yayınları, 2004).
Bayrak, Mehmet, *Şark Islahat Planı: Kürtlere Vurulan Kelepçe*, (Ankara: Öz-Ge Yayınları, 2009).
Beauvoir, Simone de, *Kadın: İkinci Cins (Genç Kızlık Çağı)*, çev. Bertan Onaran, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1993).
Benlisoy, Foti ve Stefo Benlisoy, *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir yol: "Hıristiyan Türkler" ve Papa Eftim*, (İstanbul: İstos Yayın, 2016).

Bernasconi, Robert, *Irk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede Irk ve Irkçılık,* haz. Zeynep Direk, çev. Zeynep Direk, İsmail Esiner, Tendü Meriç, Nazlı Ökten, (İstanbul: Metis Yayınları, 2011).

Beşikçi, İsmail, *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo/Ekonomik ve Etnik Temeller,* (Ankara: E Yayınları, 1969).

Beşikçi, İsmail, *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti),* (Ankara: Doğan Yayınevi, 1969).

Beşikçi, İsmail, "Behice Boran'a yazılmış 31.08.1979 tarihli mektup" (İsmail Beşikçi Özel Arşivi).

Beşikçi, İsmail, "Mümtaz Soysal'a yazılmış 29.08.1979 tarihli mektup", *Kürdistan Üzerinde Örgütlü Devlet Terörü ve İsmail Beşikçi (Biyografi-Savunmalar-Mektuplar),* (İzmir: Komal Yayınevi, 1980), s. 99-109.

Beşikçi, İsmail, *Bilim Yöntemi,* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991 [1976]).

Beşikçi, İsmail, *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu,* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991).

Beşikçi, İsmail, *Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Programı (1931) ve Kürt Sorunu,* (İstanbul: Belge Yayınları, 1991).

Beşikçi, İsmail, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu,* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991).

Beşikçi, İsmail, *Kürtlerin Mecburi İskânı,* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991).

Beşikçi, İsmail, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi,* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992).

Beşikçi, İsmail, *Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar (Göçebe Alikan Aşireti),* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992).

Beşikçi, İsmail, *Doğu Mitingleri'nin Analizi (1967),* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992).

Beşikçi, İsmail, *Kürdistan Üzerine Emperyalist Bölüşüm Mücadelesi (1915-1925),* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992).

Beşikçi, İsmail, *İsmail Beşikçi Davası, c. 1: Danıştay Davaları-İddianame-Esas Hakkında Mütalaa,* (Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1993).

Beşikçi, İsmail, *Kürt Toplumu Üzerine,* (Ankara: Yurt-Kitap Yayın, 1993).

Beşikçi, İsmail, *Kirletilen Kavramlar: Bilim, Eşitlik, Adalet,* (Ankara: Yurt-Kitap Yayın, 1994).

Biko, Steve, *Siyah Bilinci,* der. Barış Ünlü, çev. Onur Eylül Kara, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014).

Bilici, Mücahit, *Hamal Kürt: Türk İslamı ve Kürt Sorunu,* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2017).

Billig, Michael, *Banal Nationalism,* (Londra: SAGE Publications, 1995).

Birt, Robert, "The Bad Faith of Whiteness", der. George Yancy, *What Whites Look Like: African American Philosophers on the Whiteness Question,* (New York: Routledge, 2004), s. 55-64.

Bloxham, Donald, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*, (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Bogues, Anthony, *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*, (New York: Routledge, 2003).

Bonilla-Silva, Eduardo, "Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation", *American Sociological Review*, c. 62, n. 3, (Haziran, 1997), s. 465-480.

Bonilla-Silva, Eduardo, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, (Lanham: Rowman &Littlefield, 2006).

Bonilla-Silva, Eduardo, Carla Goar ve David G. Embrick, "When Whites Flock Together: The Social Psychology of White Habitus", *Critical Sociology*, c. 32, n. 2-3, (2006), s. 229-253.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, (İstanbul: Birikim Yayınları, 2008).

Bora, Tanıl, "Beyaz Türkler Tartışması: Kirli Beyaz", *Birikim*, n. 260, (Aralık, 2010), s. 25-37.

Bora, Tanıl, "Muhafazakâr ve İslamcı Söylemde Beyaz Türk Hıncı: Beyaz Türk'e Kahretmek", *Birikim*, n. 305, (Eylül, 2014), s. 36-45.

Boratav, Korkut, *Türkiye'de Devletçilik*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1974).

Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson, (Oxford: Polity Press, 1991).

Bourdieu, Pierre, "Rethinking the State: Genesis and the Structure of the Bureaucratic Field", *Sociological Theory*, c. 12, n. 1, (Mart, 1994), s. 1-18.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

Bourdieu, Pierre ve Loïc Wacquant, *Düşünümsel bir Antropoloji için Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

Bourdieu, Pierre, *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, (Ankara: Heretik Yayınları, 2014).

Bourdieu, Pierre, *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkkurt, (Ankara: Heretik Yayınları, 2015).

Bourdieu, Pierre, *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

Bourdieu, Pierre, *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. Burcu Yalım, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015).

Bourdieu, Pierre, *Sosyoloji Meseleleri*, çev. Filiz Öztürk, Büşra Üçar, Mustafa Gültekin ve Aslı Sümer, (Ankara: Heretik Yayınları, 2016).

Bozarslan, Hamit, "Türkiye'de Kürt Sol Hareketi", der. Murat Gültekingil, *Sol: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 8, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s. 1169-1206

Bozarslan, Hamit, "'49'ların Anıları Üzerine: Tarihsel-Sosyolojik Okuma Notları ve Bazı Hipotezler", *Tarih ve Toplum*, n. 16, (Yaz, 2013), s. 127-143.

Bozarslan, Hamit, "Tehcir'den Lozan'a Türkler, Kürtler ve Ermeniler", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 471-487.

Branscombe, Nyla R. ve Bertjan Doosje (der.), *Collective Guilt: International Perspectives*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Brink-Danan, Marcy, *Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler: Hoşgörünün Öteki Yüzü*, çev. Barış Cezar, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014).

Brubaker, Rogers, Mara Loveman ve Peter Stamatov, "Ethnicity as Cognition", *Theory and Society*, c. 33, (2004), s. 31-64.

Brubaker, Rogers vd., *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, (Princeton: Princeton University Press, 2008).

Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).

Butler, Judith, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016).

Cahen, CL., "Zimme", *İslam Ansiklopedisi*, c. 13, (Eskişehir: MEB Yayınları, 2001), s. 566-571

Carmichael, Stokely ve Charles V. Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation in America*, (New York: Vintage Books, 1967).

Caymaz, Birol, *Türkiye'de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008).

Cleaver, Eldridge, *Soul on Ice*, (New York: Delta Press, 1999 [1968]).

Coşkun, Vahap, Şerif Derince ve Nesrin Uçarlar, *Dil Yarası: Türkiye'de Eğitimde Anadilin Kullanılmaması Sorunu ve Kürt Öğrencilerin Deneyimi*, (Diyarbakır: DİSA Yayınları, 2010).

Çağaptay, Soner, *Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?*, çev. Özgür Bircan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009).

Çağlayan, Handan, Şemsa Özar ve Ayşe Tepe Doğan, *Ne Değişti? Kürt Kadınların Zorunlu Göç Deneyimi*, (Ankara: Ayizi Yayınları, 2011).

Çağlayan, Handan, *Aynı Evde Ayrı Diller: Kuşaklararası Dil Değişimi*, (Diyarbakır, DİSA Yayınları, 2014).

Çal, Gökhan, "Kürt Siyasal Hareketinde Devrimci Doğu Kültür Ocakları Deneyimi (1969-1971)", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Çayan, Mahir, *Toplu Yazılar*, (Ankara: BirGün Kitap Yayınları, 2013).

Çelik, Adnan ve Namık Kemal Dinç, *Yüz Yıllık AH! 1915 Diyarbekir*, (İstanbul: İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları, 2015);

Çetin, Fethiye, *Utanç Duyuyorum: Hrant Dink Cinayetinin Yargısı*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

Çetin, Fethiye, *Anneannem*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2016).

Çetinkaya, Y. Doğan, *Osmanlı'yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

Dadrian, Vahakn N., *Ermeni Soykırımı Tarihi: Balkanlardan Anadolu ve Kafkasya'ya Etnik Çatışma*, çev. Ali Çakıroğlu, (İstanbul: Belge Yayınları, 2008).

Dağlıoğlu, Emre Can, "Diyarbakır'da Soykırım Nasıl Örgütlendi?", *Toplum ve Bilim*, n. 132, (2015), s. 232-236.

Davison, Roderic H., "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *The American Historical Review*, c. 59, n. 4, (Temmuz, 1954), s. 844-864.

Dayar, Evren, "Antalya'da Girit Göçmenleri: Göç, İskân ve Siyaset, *Toplumsal Tarih*, n. 279, (Mart 2017), s. 64-73.

Delgado, R. ve J. Stefancic, "Imposition", der. Richard Delgado ve Jean Stefancic, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), 98-105.

Delgado, Richard, "Rodrigo's Eleventh Chronicle: Empathy and False Empathy", der. Richard Delgado ve Jean Stefancic, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), s. 614-618.

Demir, İpek, "Humbling Turkishness: Undoing the Strategies of Inclusion and Exclusion of Turkish Modernity", *Journal of Historical Sociology*, c. 27, n. 3, (Eylül, 2014), s. 381-401.

Demirel, Ahmet, *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

Demirer, Yücel, *Tören, Simge, Siyaset: Türkiye'de Newroz ve Nevruz Şenlikleri*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012).

Demirhisar, Deniz Günce, "Emotion and Protest in Turkey: What Happened on 19 January, 2007?", *Open Democracy*, 22.01.2016.

Demirkent, Dinçer, *Bir Devlet İki Cumhuriyet*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017).

Der Matossian, Bedross, *Parçalanmış Devrim Düşleri: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Hürriyetten Şiddete*, çev. Renan Akman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002).

Devrimci Doğu Kültür Ocakları Dava Dosyası I, (Ankara: Komal Yayınevi, 1975).

Dinçer, Sinan, "Adana Katliamı ve Göçmen İşçiler Meselesi", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 256-263.

Dink, Hrant, "Sabiha-Hatun'ın Sırrı", *Agos*, 06.02.2004.

Dink, Hrant, *İki Yakın Halk İki Uzak Komşu*, (İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2012).

Doğruel, Fulya, *"İnsaniyetleri Benzer": Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

Du Bois, W.E.B., *The Souls of Black Folk*, (New York: Signet Classic, 1995 [1903]).

Du Bois, W.E.B., *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, (New York: Free Press, 1995 [1935]).

Durkheim, Émile, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Cemal Bâli Akal, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012).

Durkheim, Émile, *Sosyoloji ve Felsefe*, çev. Merve Elma, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015).

Durkheim, Émile, *Eğitim ve Sosyoloji*, çev. Pelin Ergenekon, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016).

Duster, Troy, "The Morphing Properties of Whiteness", der. Birgit Brander Rasmussen vd., *The Making and Unmaking of Whiteness*, (Durham: Duke University Press, 2001), s. 113-137.

Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

Dündar, Fuat, *Kahir Ekseriyet: Ermeni Nüfus Meselesi (1878-1923)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013).

Eidheim, Herald, "When Ethnic Identity is a Social Stigma", der. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*, (Boston: Little, Brown & Company, 1969), s. 39-57.

Eldem, Edhem, *Osmanlı Bankası Tarihi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000).

Eldem, Edhem, "'Banka Vakası' ve 1896 İstanbul Katliamı", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 176-198.

Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, c. 2, çev. Erol Özbek, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

Elias, Norbert, *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, c. 1, çev. Ender Ateşman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

Ellis, Stephen ve Tsepo Sechaba, *Comrades Against Apartheid: The ANC and the South African Communist Party in Exile*, (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

Emrence, Cem, *99 Günlük Muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

Ender, Rita, *İsmiyle Yaşamak*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

Ergin, Murat, "'Is the Turk a White Man?' Towards a Theoretical Framework for Race in the Making of Turkishness", *Middle Eastern Studies*, c. 44, n. 6, (Kasım, 2008), s. 827-850.

Ergin, Murat, "The Racialization of Kurdish Identity in Turkey", *Ethnic and Racial Studies*, c. 37, (2014), s. 322-341.

Erol, Su, *Mazlum ve Makul: İstanbul Süryanilerinde Etno-Dinsel Kimlik İnşası ve Kimlik Stratejileri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

Esin, Taylan ve Zeliha Etöz, *1916 Ankara Yangını: Felaketin Mantığı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, (İstanbul: Versus Kitap, 2007).

Fanon, Frantz, *Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, (İstanbul: Versus Kitap, 2009).

Frankenberg, Ruth, "The Mirage of an Unmarked Whiteness", der. Birgit Brander Rasmussen vd., *The Making and Unmaking of Whiteness*, (Durham: Duke University Press, 2001), s. 72-96.

Frankenberg, Ruth, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005 [1993]).

Fredrickson, George M., *Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, (New York: Oxford University Press, 1995).

Fredrickson, George M., *The Comparative Imagination: On the History of Racism, Nationlism, and Social Movements*, (Berkeley: University of California Press, 2000).

Gallagher, Charles, "White Racial Formation: Into the Twenty-First Century", der. Richard Delgado ve Jean Stefancic, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), s. 6-11.

Garner, Steve, *Whiteness: An Introduction*, (New York: Routledge Press, 2007).

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, (Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983).

Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

Georgeon, François, "*Suyu Arayan Adam*'ı Yeniden Okurken: Türk Milliyetçiliği Üzerine Düşünceler", çev. Tuvana Gülcan, der. Tanıl Bora, *Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 4: Milliyetçilik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 23-36.

Gerçek, Burçin, *Akıntıya Karşı: Ermeni Soykırımında Emirlere Karşı Gelenler, Kurtaranlar, Direnenler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016).

Gerlach, Christian, "İştirak ve Vurgun: Ermenilerin İmhası, 1915-1923", der. Ümit Kurt ve Güney Çeğin, *Kıyam ve Kıtal: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e*

Devletin İnşası ve Kolektif Şiddet, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 151-194.

Gerth, Hans ve C. Wright Mills, *Character and Social Structure: The Psychology of Social Institutions*, (San Diego: A Harvest/HBJ Book, 1953).

Gingeras, Ryan, *Dertli Sahiller: Şiddet, Etnisite ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonu, 1912-1923*, çev. Melike Neva Şellaki, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014).

Gladney, Dru C. (der.), *Making Majorities*, (Stanford: Stanford University Press, 1998).

Goffman, Erving, "The Interaction Order", *American Sociological Review*, c. 48, n. 1, (Şubat, 1983), s. 1-17.

Goffman, Erving, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).

Goloğlu, Mahmut, *Milli Mücadele Tarihi (I): Erzurum Kongresi*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011).

Goloğlu, Mahmut, *Milli Mücadele Tarihi (II): Sivas Kongresi*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017).

Gordon, Lewis R., *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, (Londra: Routledge, 2000).

Göçek, Fatma Müge, *Denial of Violence: Ottoman Past, Turkish Present, and Collective Violence against the Armenians (1789-2009)*, (Oxford: Oxford University Press, 2015).

Gökalp, Ziya, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", *Kitaplar 1*, der. Şevket Beysanoğlu vd., (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 45-88.

Gökalp, Ziya, "Türkçülüğün Esasları", *Kitaplar 1*, der. Şevket Beysanoğlu vd., (İstanbul: Yap Kredi Yayınları, 2007), s. 173-298.

Gölbaşı, Edip, "Hamidiye Alayları: Bir Değerlendirme", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 164-175.

Gölbaşı, Edip, "1895-1896 Katliamları: Doğu Vilayetlerinde Cemaatler Arası 'Şiddet İklimi' ve Ermeni Karşıtı Ayaklanmalar", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 140-163.

Grigoriadis, İoannis N., *Kutsal Sentez: Yunan ve Türk Milliyetçiliğine Dini Aşılamak*, çev. İdil Çetin, (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2014).

Güneş, Cengiz, *Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi*, çev. Efla-Barış Yıldırım, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2013).

Hakan, Sinan, *Türkiye Kurulurken Kürtler (1916-1920)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

Halaçoğlu, Ahmet, *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995).

Hanioğlu, Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981).

Hanioğlu, Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Hanioğlu, Şükrü, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1909*, (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Hanioğlu, Şükrü, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, (Princeton: Princeton University Press, 2008).

Hanioğlu, Şükrü, *Atatürk: An Intellectual Biography*, (Princeton: Princeton University Press, 2011).

Harris, Cheryl I., "Whiteness as Property", *Harvard Law Review*, c. 106, n. 8, (Haziran, 1993), s. 1707-1791.

Hartigan Jr., John, "Establishing the Fact of Whiteness", *American Anthropologist*, c. 99, n. 3, (Eylül, 1997), s. 495-505.

Hobbes, Thomas, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016).

Hobbs, Allyson, *A Chosen Exile: A History of Racial Passing in American Life*, (Cambridge: Harvard University Press, 2014).

Hobsbawm, Eric, *The Age of Revolution, 1789-1848*, (Londra: Abacus Press, 2002).

Hobsbawm, Eric, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: "Program, Mit, Gerçeklik"*, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006).

Hollinger, Peggy, "What it Means to be French", *Financial Times Weekend, Life&Arts*, 22.04.2017, s. 1-2.

hooks, bell, "Class and Race: The New Black Elite", der. Michael S. Kimmel ve Abby L. Ferber, *Privilege: A Reader*, (Boulder: Westview Press, 2014), s. 143-152.

Hume, David, "Of the Original Contract", *Political Essays*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 186-201.

Ignatiev, Noel, "Treason to Whiteness is Loyalty to Humanity", der. Richard Delgado ve Jean Stefancic, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror*, (Philadelphia: Temple University Press, 1997), s. 607-612.

İleri, Celal Nuri, *Devlet ve Meclis Hakkında Musahabeler*, (İstanbul: Emre Yayınları, 2007 [1932]).

İzrail, Nesim Ovadya, *24 Nisan 1915: İstanbul, Çankırı, Ayaş, Ankara*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

James, C.L.R., *Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, (New York: Vintage Books, 1989 [1938]).

Jansen, Jonathan D., *Knowledge in the Blood: Confronting Race and the Apartheid Past*, (Cape Town: University of Cape Town Press, 2009).

Jensen, Robert, *The Heart of Whiteness: Confronting Race, Racism, and White Privilege*, (San Francisco: City Lights Press, 2005).

Jongerden, Joost ve Ahmet Hamdi Akkaya, *PKK Üzerine Yazılar*, çev. Metin Çulhaoğlu, (İstanbul: Vate Yayınevi, 2012).

Jongerden, Joost, "Diyarbekir'de Seçkinlerin Şiddete Dayalı Karşılaşmaları: Milli İbrahim Paşa, Ziya Gökalp ve 20. Yüzyıl Başında Siyasal Mücadele", der. J. Jongerden ve J. Verheij, *Diyarbekir'de Toplumsal İlişkiler (1870-1915)*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 57-85.

Jongerden, Joost, Ahmet Hamdi Akkaya ve Bahar Şimşek (der.), *İsyandan İnşaya: Kürdistan Özgürlük Hareketi*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015).

Jung, Carl Gustav, *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016).

Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, çev. İsmail Çekem ve Alper Duman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

Kaiser, Hilmar, *The Extermenination of Armenians in the Diarbekir Region*, (İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2014).

Kaplan, İsmail, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerindeki Etkisi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

Kara, Ayhan, *Türkiye'de Çerkezler: Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011).

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, c. 8, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995).

Karal, Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda Batı'nın Etkisi", der. Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (Ankara: Phoneix Yayınları, 2006), s. 65-82.

Karaman, Hayrettin, "Meşru ve makul olmayan bağımsızlık (2)", *Yenişafak*, 12.10.2017.

Karpat, Kemal, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003).

Karpat, Kemal, *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010).

Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985).

Kaypakkaya, İbrahim, *Bütün Eserleri*, (İstanbul: Umut Yayıncılık, 2013).

Keneş, Hatice Çoban, *Yeni Irkçılığın "Kirli" Ötekileri: Kürtler, Aleviler, Ermeniler*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015).

Kentel, Ferhat, Meltem Ahıska ve Fırat Genç, *"Milletin Bölünmez Bütünlüğü": Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilik(ler)*, (İstanbul: TESEV Yayınları, 2009).

Kévorkian, Raymond ve Paul B. Paboudjian, *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*, (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2013).

Kévorkian, Reymond, *Ermeni Soykırımı*, çev. Ayşen Taşkent Ekmekci, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

Keyder, Çağlar, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).

Keyder, Çağlar, *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).

Kılıç, Mustafa (der.), *Türk Sorunu*, (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2013).

Kılıçarslan, İsmail, "Türk olduğum için özür dilemeyeceğim", *Yenişafak*, 26.09.2017,

Kılıçdağı, Ohannes, "Ermeni Toplumu ve Meşrutiyet: Umut ve Umutsuzluk Arasında Yükselen Beklentiler", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 264-276.

Kırmızı, Abdülhamit, "Feelings of Gratitude: Muslim Rescuers of Armenians in Adana 1909", der. Selim Karahasanoğlu ve Deniz Cenk Demir, *History from Below: A Tribute in Memory of Donald Quataert*, (İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2016), s. 643-660.

Kieser, Hans-Lukas, *Iskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet (1839-1938)*, çev. Attila Dirim, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

Kili, Suna ve Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri (Sened-i İttifaktan Günümüze)*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000).

Kimmel, Michael S. ve Abby L. Ferber, "Preface", der. Michael S. Kimmel ve Abby L. Ferber, *Privilege: A Reader*, (Boulder: Westview Press, 2014), s. ix-xiv.

Kirişçi, Kemal ve Gareth M. Winrow, *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002).

Klein, Janet, *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, (Stanford: Stanford University Press, 2011.

Kocabaşoğlu, Uygur vd., *Türkiye İş Bankası Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2001).

Koçoğlu, Yahya, *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2004).

Koçoğlu, Yahya, *Hatırlıyorum: Türkiye'de Gayrimüslim Hayatlar*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2008).

Kolluoğlu, Biray, "Excesses of Nationalism: Greco-Turkish Population Exchange", *Nations and Nationalism*, c. 19, n. 3, (2013), s. 532-550.

Koptaş, Rober, "Yandı bitti kül oldu", *T24*, 03.04.2017.

Koyuncu, Büke, *"Benim Milletim...": AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

Kuban, Doğan, "Ben Neden Türk'üm", *Cumhuriyet Bilim Teknik*, n. 1389, 01.11.2013.

Kuban, Doğan, "Bir Toplumsal Varlık ve Kimlik Sorunu: Türk Olmak", *Cumhuriyet Bilim Teknik*, n. 1446, 05.12.2014.

Kuran, Ahmet Bedevi, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2000).

Kurt, Ümit, *"Türk'ün Büyük, Biçare Irkı": Türk Yurdu'nda Milliyetçiliğin Esasları (1911-1916)*, (İstanbul, İletişim Yayınları, 2012).

Kuruç, Bilsay, *Mustafa Kemal Döneminde Ekonomi*, (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1987).

Küçük, Bülent, "Yerelleşmenin ve Evrenselleşmenin Ötesinde Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek", *Mülkiye Dergisi*, c. 39, n. 2, (2015), s. 62-84.

"Kürdistan Devriminin Yolu", der. Emir Ali Türkmen ve Abdurrahim Özmen, *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014), s. 445-528.

Laçiner, Ömer, "Kimlikçilik Gericiliktir", haz. İrfan Aktan, *Zehir ve Panzehir, Kürt Sorunu: Faşizmin Şartı Kaç?*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2006), s. 211-225.

Laçiner, Ömer, "Sola Düşen Süreci Desteklemek", *Yenişafak*, 22.04.2013.

Lamprou, Alexandros, *Nation-Building in Modern Turkey: The "People's Houses", the State and the Citizen*, (Londra: I.B. Tauris, 2015).

Landau, Jacob M., *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996).

Leek, Clifford, "Whiter Shades of Pale: On the Plurality of Whiteness", der. Michael S. Kimmel ve Abby L. Ferber, *Privilege: A Reader*, (Boulder: Westview Press, 2014), s. 211-225.

Levi, Avner, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları*, ed. Rıfat Bali, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

Lewis, Amanda, "'What Group?': Studying Whites and Whiteness in the Era of 'Color-Blindness'", *Sociological Theory*, c. 22, n. 4, (Aralık, 2004), s. 623-646.

Lipsitz, George, *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Idenitty Politics*, (Philadelphia: Temple University Press, 2006).

Locke, John, *Two Treatises of Government*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Maksudyan, Nazan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi (1925-1929)*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2007).

Malmîsanij, M., "Anti-Kürdolojiden Kürdolojiye Giden Yol ve İsmail Beşikçi", der. Barış Ünlü ve Ozan Değer, *İsmail Beşikçi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 65-85.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, çev. Louis Wirth ve Edward Shils, (San Diego: A Harvest Book, 1936).

Maraşlı, Recep, "Rizgarî'nin Sosyalist Hareket ve Kürdistan Ulusal Kurtuluş Mücadelesindeki Yeri Üzerine Bir Deneme", *Mesafe*, n. 4, (2010), s. 68-93.

Mardin, Şerif, "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s. 103-122.

Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998).

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

McCarthy, Justin, *Ölüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarının Etnik Kıyımı (1821-1922)*, çev. Fatma Sarıkaya, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2012).

McIntosh, Peggy, "White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies", Working Paper, n. 189, Wellesley Colege, Center for Research on Women, 1988.

McKinney, Karyn D., "'I Really Felt White': Turning Points in Whiteness Through Interracial Contact", *Social Identities*, c. 12, n. 2, (Mart, 2006), s. 167-185.

McMeekin, Sean, *I. Dünya Savaşı'nda Rusya'nın Rolü*, çev. Nurettin Elhüseyni, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013).

Meray, Seha L. ve Osman Olcay, *Osmanlı İmparatorluğu Çöküş Belgeleri (Mondros Bırakışması, Sevr Andlaşması, İlgili Belgeler)*, (Ankara: AÜSBF Yayınları, 1977).

Mertcan, Hakan ve Aydın Ördek (der.), *Ulus, Devlet, Entelektüel: Fikret Başkaya'ya Saygı*, c. 1, (Ankara: NotaBene Yayınları, 2014).

"Milliyetçiliğin 'Doğrusu' yoktur", *Cumhuriyet*, 08.08.1991.

Mills, C. Wright, *The Sociological Imagination*, (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Mills, Charles W., *The Racial Contract*, (Ithaca: Cornell University Press, 1997).

Mills, Charles W., *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*, (Ithaca: Cornell University Press, 1998).

Mills, Charles W., "White Ignorance", S. Sullivan ve N. Tauna (der.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, (Albany: SUNY Press, 2007), s. 13-38.

Miroğlu, Orhan, "'Türkiyelileşmek' Anadolu'dan Geçer", *Star*, 24.07.2014.

Molinas, Ivo, "No moz karışayamoz a la eços del hükümet.", *Agos*, 13.02.2015.

Morrison, Toni, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, (New York: Vintage Books, 1993).

Naimark, Norman M., "Preface", der. R.G. Suny, F.M. Göçek ve N.M. Naimark, *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. xii-xix.

Neyzi, Leyla ve Haydar Darıcı, *Diyarbakırlı ve Muğlalı Gençler Anlatıyor: "Özgürüm ama Mecburiyet Var"*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

Olson, Robert, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı (1880-1925)*, çev. Bülent Peker ve Nevzat Kıraç, (Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1992).

Onaran, Nevzat, *Osmanlı'da Ermeni ve Rum Mallarının Türkleştirilmesi (1914-1919): Emvâl-i Metrûkenin Tasfiyesi (I)*, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013).

Onaran, Nevzat, *Osmanlı'da Ermeni ve Rum Mallarının Türkleştirilmesi (1920-1930): Emvâl-i Metrûkenin Tasfiyesi (II)*, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013).

Oran, Baskın, "İsmail Beşikçi ve Mülkiye: Fevkalade Özel bir Mülkiyeliyle Söyleşi", der. Barış Ünlü ve Ozan Değer, *İsmail Beşikçi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 301-313.

Ortaylı, İlber, "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili", *Armağan: Kanun-u Esasi'nin 100. Yılı*, (Ankara: AÜSBF Yayınları, 1978), s. 169-183.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

Ortaylı, İlber, "Türkiyelilik", *Milliyet Pazar*, 05.04.2015.

Ortaylı, İlber, "Türkiyeli diye bir şey yoktur, Türk Türk'tür", *Sözcü*, 20.04.2015.

Öcalan, Abdullah, *Demokratik Uygarlık Manifestosu, c. 5: Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü (Kültürel Soykırım Kıskacında Kürtleri Savunmak)*, (İstanbul: Ararat Yayınları, 2012).

Ökçün, Gündüz, *Türkiye İktisat Kongresi, 1923-İzmir: Haberler-Belgeler-Yorumlar*, (Ankara: AÜSBF Yayınları, 1981).

Öksüz, İskender, *Türk'üm Özür Dilerim*, (Ankara: Panama Yayın, 2016).

Özbudun, Ergun, *1924 Anayasası*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012).

Özdağ, Ümit, *Türk Sorunu*, (Ankara: Kripto Yayıncılık, 2017).

Özdoğan, Günay Göksu, Füsun Üstel, Karin Karakaşlı ve Ferhat Kentel, *Türkiye'de Ermeniler: Cemaat-Birey-Yurttaş*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009).

Özel, Oktay, "Tehcir ve Teşkilat-ı Mahsusa", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 377-407.

Özoğlu, Hakan, *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, çev. Azat Zana Gündoğan, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005).

Öztan, Güven Gürkan ve Ömer Turan, "Türkiye'de Devlet Aklı ve 1915", *Toplum ve Bilim*, n. 132, (2015), s. 78-131.

Özyürek, Esra, *Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, çev. Ferit Burak Aydar, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011).

Painter, Nell Irvin, *Creating Black Americans: African-American and its Meanings, 1619 to the Present*, (New York: Oxford University Press, 2007).

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, yay. haz. Füsun Üstel ve Sabir Yücesoy, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001).

Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, (Stanford: Stanford University Press, 1988).

Pateman, Carole ve Charles W. Mills, *Contract and Domination*, (Cambridge: Polity Press, 2007).

Pek, Nedim, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999).

Petersen, Roger D., *Understanding Ethnic Violence: Fear, Hatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Prens Sabahaddin, *Bütün Eserleri: Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne*, haz. Mehmet Ö. Alkan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007).

Quataert, Donald, "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire (1720-1829)", *International Journal of Middle East Studies*, c. 29, (1997), s. 403-425.

Rae, Heather, *State Identities and the Homogenisation of Peoples*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Ramsaur, E.E., *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, çev. Nuran Yavuz, (İstanbul: Sander Yayınları, 1982).

Renan, Ernest, *Ulus Nedir?*, çev. Gökçe Yavaş, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016).

Reynolds, Michael A., *İmparatorlukların Çöküşü: Osmanlı-Rus Çatışması, 1908-1918*, çev. Yücel Aşıkoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016).

Ritter, Laurence ve Max Sivaslian, *Kılıç Artıkları: Türkiye'nin Gizli ve Müslümanlaşmış Ermenileri*, çev. Alev Er, (İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2013).

Robinson, Cedric J., *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000).

Roediger, David R. (der.), *Black on White: Black Writers on What it Means to be White*, (New York: Schocken Press, 1998).

Roediger, David R., *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White*, (New York: Basic, 2006).

Roediger, David R., *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, (Londra: Verso, 2007).

Rothman, Joshua, "The Origins of 'Privilege'", *The New Yorker*, 12 Mayıs 2014.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

Rousseau, Jean-Jacques, *Ekonomi Politik*, çev. İsmet Birkan, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, (Ankara: İmge Kitabevi, 2015).

Sancar, Serpil, *Erkeklik: İmkânsız İktidar (Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler)*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2013).

Sancar, Türkan Yalçın, *'Türklüğü, Cumhuriyeti, Meclisi, Hükümeti, Adliyeyi, Bakanlıkları, Devletin Askeri ve Emniyet Muhafaza Kuvvetlerini' Alenen Tahkir ve Tezyif Suçları (TCK.m.159/1- YTCK 301/1-2)*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2006).

Saraçoğlu, Cenk, *Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler: İnkâr'dan "Tanıyarak Dışlama"ya*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Sartre, Jean Paul, "1961 Tarihli Baskıya Önsöz", F. Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, (İstanbul: Versus Kitap, 2007), s. 15-39.

Savran, Sungur, "Liberalizmin Doğrusu Yoktur", *Cumhuriyet*, 23.08.1991.

Savran, Sungur, "Sınıf Mücadelesi Olarak Ermeni Soykırımı", *Devrimci Marksizm*, n. 23, (Bahar, 2015), s. 40-101.

Scott, J.C., *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, çev. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014).

Serdar, Ayşe, "Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür", *Mülkiye Dergisi*, c. 39, n. 1, (2015), s. 93-134.

Serdar, Ayşe, "Etnik İlişkiler Bağlamında Lazlığın İnşası", *Toplum ve Kuram*, n. 11, (2016), s. 75-104.

Sever, Metin, *Kürt Sorunu: Aydınlarımız Ne Düşünüyor*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1992).

Sevinç, Murat ve Dinçer Demirkent, *Kuruluşun İhmal Edilmiş İstisnası: 1921 Anayasası ve Tutanakları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

Smith, Anthony D., "The Origins of Nations", der. Geoff Eley ve Ronald Grigor Suny, *Becoming National: A Reader*, (New York: Oxford University Press, 1996), s. 106-130.

Smith, Anthony D., *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009).

Soileau, Dilek Kızıldağ, *Koçgiri İsyanı: Sosyo-Tarihsel Bir Analiz*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017).

Solomon, Robert C., *Duygulara Sadakat: Hislerimiz, Gerçekte Bize Ne Anlatıyor?*, çev. Funda Çoban, (Ankara: Nika Yayınevi, 2016).

Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", der. Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, c. 1: Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), s. 89-116.

Sönmez, Erdem, *Ahmed Rıza: Bir Jön Türk Liderinin Siyasi-Entelektüel Portresi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012).

Spanierman, Lisa ve Nolan Cabrera, "The Emotions of White Racism and Anti-Racism", der. Veronica Watson, Deirde Howard-Wagner, Lisa Spanierman, *Unveiling Whiteness in the Twenty-First Century: Global*

Manifestations, Transdisciplinary Interventions, (Lanham: Lexington Books, 2015), s. 9-28.

Steyn, Melissa, *"Whiteness Just Isn't What It Used To Be": White Identity in a Changing South Africa*, (Albany: SUNY Press, 2001).

Steyn, Melissa, "The Ignorance Contract: Recollections of Apartheid Childhoods and the Construction of Epistemologies of Ignorance", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, c. 19, n. 1, (Ocak, 2012), s. 8-25.

Steyn, Melissa, "Feeling White", der. Veronica Watson, Deirde Howard-Wagner, Lisa Spanierman, *Unveiling Whiteness in the Twenty-First Century: Global Manifestations, Transdisciplinary Interventions*, (Lanham: Lexington Books, 2015), s. 3-8.

Stoler, Ann Laura, "Affective States", der. David Nugent ve Joan Vincent, *A Companion to the Anthropology of Politics*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), s. 4-20.

Suciyan, Talin, "Dört Nesil: Kurtarılamayan Son", *Toplum ve Bilim*, n. 132, (2015), s. 132-149.

Sullivan, Shannon, *Revealing Whiteness: The Unconcsious Habits of Racial Privilege*, (Bloomington: Indiana University Press, 2006).

Sullivan, Shannon ve Nancy Tauna, "Introduction", der. S. Sullivan ve N. Tauna, *Race and Epistemologies of Ignorance*, (Albany: SUNY Press, 2007), s. 1-10.

Sultan Abdülhamit, *Siyasi Hatıratım*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1975).

Suny, Ronald Grigor, "Writing Genocide: The Fate of the Ottoman Armenians", der. R.G. Suny, F.M. Göçek ve N.M. Naimark, *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 15-41.

Şekeryan, Ari (der. ve çev.), *1909 Adana Katliamı: Üç Rapor*, (İstanbul: Aras Yayıncılık, 2015).

Tanör, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri (1789-1980)*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998).

Tanör, Bülent, *Türkiye'de Kongre İktidarları (1918-1920)*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998).

Toksöz, Meltem, "Çukurova'da Sosyoekonomik Dönüşüm ve 1909 Adana Katliamı" der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 244-255.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de "Milli İktisat" (1908-1918)*, (Ankara: Yurt Yayınları, 1982).

Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, (Boston: Beacon Press, 1997).

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler, c. 1: İkinci Meşrutiyet Dönemi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1998).

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler, c. 3: İttihat ve Terakki; Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938): Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Dönemi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001).

Tunçay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

Turan, Şerafettin, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006).

Turgut, Serdar, "Türklüğün isyanı", *Akşam*, 21.01.2007.

Turgut, Serdar, "Beyaz Türklerin Demirtaş Sevgisi", *Haber Türk*, 08.08.2014.

Turner, Richard, *The Eye of the Needle: Towards Participatory Democracy in South Africa*, (Johannesburg: Ravan Press, 1980).

Tuzcuoğlu, Müge, *Ben Bir Taşım*, (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2012).

Türker, Nurdan, *Vatanım Yok Memleketim Var. İstanbul Rumları: Mekân-Bellek-Ritüel*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

"Türkiye'de Ulusal Sorun Üzerine", *Kurtuluş Sosyalist Dergi*, n. 2, (Temmuz, 1976), s. 24-61.

Türkmen, Emir Ali ve Ümit Özger (der.), *Türkiye Sosyalist Solu Kitabı 2: 70'ler-den 80'lere Seçme Metinler*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014).

Türkmen, Emir Ali ve Abdurrahim Özmen (der.), *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı: 60'lardan 2000'lere Seçme Metinler*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2014).

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).

Türköne, Mümtaz'er (haz.), *Türküm Vicdanlıyım: Kürt Sorunu ve Türk Aydını*, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2012).

Türkyılmaz, Yektan, "Devrim İçinde Devrim: Ermeni Örgütleri ve İttihat-Terakki İlişkileri, 1908-1915", der. Fikret Adanır ve Oktay Özel, *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015), s. 324-353.

Twine, France Winddance ve Charles Gallagher, "The Future of Whiteness: A Map of the 'Third Wave'", *Ethnic and Racial Studies*, c. 31, n. 1, (Ocak, 2008), s. 4-24.

Twine, France Winddance ve Bradley Gardener (der.), *Geographies of Privilege*, (New York: Routledge: 2013).

Uluğ, Naşit Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007 [1939]).

Uras, Esat, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, (İstanbul: Belge Yayınları, 1987).

Uyar, Hakkı, *"Sol Milliyetçi" Bir Türk Aydını: Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943)*, (İstanbul: Büke Yayınları, 2000).

Uyurkulak, Murat, "Şişli'de bir apartman", *T24*, 14.08.2017.

Üngör, Uğur Ümit ve Mehmet Polatel, *Confiscation and Destruction: The Young Turk Seizure of Armenian Property*, (New York: Continuum Books, 2011).

Üngör, Uğur Ümit, *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, (Oxford: Oxford University Press, 2012).

Ünlü, Barış, "Türklüğün Kısa Tarihi", *Birikim*, n. 274, (Şubat, 2012), s. 23-34.

Ünlü, Barış, "Türklük ve Beyazlık Krizleri: Türkiye ve Güney Afrika Üzerine Karşılaştırmalı Notlar", *Birikim*, n. 289-290, (Mayıs-Haziran, 2013), s. 103-111.

Ünlü, Barış, "Türklük Sözleşmesi ve Türk Solu", *Perspectives*, n. 3, (2013), s. 23-27.

Ünlü, Barış, "Kürdistan/Türkiye ve Cezayir/Fransa: Sömürge Yöntemleri, Şiddet ve Entelektüeller", der. Güney Çeğin ve İbrahim Şirin, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s. 403-434.

Ünlü, Barış, "Türklük Sözleşmesi'nin İmzalanışı (1915-1925)", *Mülkiye Dergisi*, c. 38, n. 3, (2014), s. 47-81.

Ünlü, Barış, "The Kurdish Struggle and the Crisis of the Turkishness Contract", *Philosophy and Social Criticism*, c. 42, n. 4-5, (2016), s. 397-405.

Ünlü, Barış, "İsmail Beşikçi Fenomeni: Bir *Parrhesiastes*'in Oluşumu", der. Barış Ünlü ve Ozan Değer, *İsmail Beşikçi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), s. 11-44.

Ünsaldı, Levent ve Ercan Geçgin, *Sosyoloji Tarihi: Dünya'da ve Türkiye'de*, (Ankara: Heretik Yayınları, 2015).

Üstel, Füsun, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997).

Üstel, Füsun, *'Makbul Vatandaş'ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).

van Bruinessen, Martin, *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, (Stanford: Stanford University Press, 1976).

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003).

White, Jenny, *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*, çev. Fuat Güllüpınar ve Coşkun Taştan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

Wimmer, Andreas, "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", *American Journal of Sociology*, c. 113, n. 4, (Ocak, 2008), s. 970-1022.

Wimmer, Andreas, "Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making", *Ethnic and Racial Studies*, c. 31, n. 6, (Eylül, 2008), s. 1025-1055.

Wittig, Monique, *Straight Düşünce*, çev. Leman Sevda Darıcıoğlu ve Pınar Büyüktaş, (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013).

Yalçın, Hüseyin Cahit, *Tanıdıklarım*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).

Yeğen, Mesut, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).

Yeğen, Mesut, "Türkiye Solu ve Kürt Sorunu", der. Murat Gültekingil, *Sol: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, c. 8, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s. 1208-1236.

Yeğen, Mesut (der.), *İngiliz Belgelerinde Kürdistan (1918-1958)*, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012).

Yeğen, Mesut, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

Yıldız, Ahmet, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

Yonucu, Deniz, "Sömürgeci Devletin Aydını ve Muhalif Olmak", *Birikim*, 17.09.2015.

Yücel, Müslüm, *Abdullah Öcalan: Amara'dan İmralı'ya*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014).

Zerubavel, Eviatar, *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, (Oxford: Oxford University Press, 2007).

Zürcher, Erik Jan, *Milli Mücadele İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoğlu, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1995).

Zürçher, Erik Jan, *Cumhuriyetin İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010).

BARIŞ ÜNLÜ

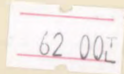
TÜRKLÜK SÖZLEŞMESİ

Gündelik davranışlarımızı, eyleme tarzımızı, toplumsallaşırken sergilediğimiz performansları, konuşma ve hatta susma biçimimizi belirleyen etkenlerin çoğu zaman farkında bile değiliz. Ne var ki, bunlar yalnızca gündelik hayatımızı değil, aynı zamanda tarihin uzun hafızasındaki siyasal konumlarımızı ve tercihlerimizi de etkiliyor. İşte, çoğu zaman bilinçdışı düzeyde yaşanan bu körlüğün siyasal anlamları üzerine düşünüyor *Türklük Sözleşmesi*.

Barış Ünlü, Türkiye'nin yazılı olmayan esas anayasasını, yani Türklük Sözleşmesi'ni tarihsel çerçevesi, işleyiş biçimleri, yarattığı imtiyazlar, zorunlu kıldığı performanslar, doğurduğu sorunlar ve karşı karşıya kaldığı kriz bağlamında ortaya koyuyor. Beyazlık çalışmalarından duygular sosyolojisine kadar kapsamlı bir çerçevede, Türkiye'nin kanayan yarası Kürt Sorunu ve Ermeni Soykırımı'ndan Barış İçin Akademisyenler'e kadar çeşitli meseleleri ele alan Ünlü, siyasal yelpazenin çok farklı noktalarında duran kişilerin bile "yeri gelince" nasıl aynı paydada buluşabildiğini sarih bir şekilde gözler önüne seriyor.

"Türklük" adı altında topaklanan benlik mitoslarını yerle bir eden bu kitap, okurunu gündelik davranış biçimlerini, ritüellerini, performanslarını sorgulamaya davet eden bir demir leblebi, negatifinden bir Türkiye Tarihi.






ISBN-13: 978-605- 2318-08- 9

9 786052 318089